

ŞEYH BEDREDDİN

TASAVVUF VE İSYAN



MICHEL BALIVET



2.
BASKI

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI



Türkiye
Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı
Yayıncıdır

Yıldız Sarayı Arabacılar Dairesi
Barbaros Bulvarı
80700 Beşiktaş/İstanbul
Tel: (0212) 227 37 33 - Faks: (0212) 227 37 32

© Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000

Özgün Adı
*Islam Mystique et Révolution Armée Dans Les Balkans Ottomans
Vie du Cheikh Bedreddin le "Hallâj des Turcs" (1358/59-1416)*

Kapak Resmi
İki Kalenderî derviş (16.-17. Yüzyıl)
*Turkish Miniature Paintings and Manuscripts from the Collection of E. Binney,
New-York, Los Angeles, 1973.*

Yayıma Hazırlayan
Ali Berktay

Kıtap Tasarımı
Haluk Tunçay

Baskı
Numune Matbaacılık
(0212) 629 02 02

Birinci Basım: İstanbul, Nisan 2000
İkinci Basım: İstanbul, Kasım 2000

ISBN 975-333-125-8

MİCHEL BALİVET

ŞEYH BEDREDDİN
TASAVVUF VE İSYAN

Çeviri
Ela Güntekin

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI 94

Michel Balivet 1944'te Marsilya'da doğdu. Aix-en-Provence'da ve Paris'te Tarih öğrenimi gördükten sonra 1970'ten 1986'ya kadar aralıksız olarak Türkiye ve Yunanistan'da bulundu. Bugün Provence üniversitesinde Türk Dünyası ve Ortaçağ Anadolu'su Tarihi profesörüdür.

En yeni yayınları arasında şunlar sayılabilir: "L'expédition de Mehmed I er, contre Thessalonique", Varia Turcica, IV (1987); "Une dignité byzantine d'origine turque", Mélanges Mantran, Zaghuan, (1988); "The long-lived Relations between Christians and Moslems in Cappadocia", Byzantinische Forschungen, XVI (1990); "Aux origines de l'islamisation des Balkans ottomans", Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, 66 (1992); Roumanie byzantine et pays de Rûm turc: Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque, Isis yay., İstanbul, 1994; "Açık Kültür ve 14. Yüzyıl Osmanlı Kentlerinde Dinler Arası İlişkiler", Osmanlı Beyliği (1300-1389), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997.

Şu toplu yapının da Türkmenler ve Osmanlılarla ilgili bölümlerine katkıda bulunmuştur: Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (Xe-XVe siècles), P.U.F., Paris, 1995.

ÖNSÖZ

Arnavutluk, 16. yüzyıl başı: “Hristiyanlarla Müslümanların arasında yaşıyan ve dinsel tartışmalarda pek yetkin olmayan Arnavutlar, en iyi dinin hangisi olduğuna kendilerinin kesinlikle karar veremeyeceklerini ileri sürerler. Ancak gerçeği tümenden reddetmediklerinden emin olmak için büyük bir ihtiyarla her iki dinin akidelerine uyar ve cumaları camiye, pazarları kiliseye giderler; kendilerini savunmak için de Mahşer gününde gerçek peygamberin onları koruması altına alacağına güvendiklerini, ama bu dünyada gerçek peygamberin kim olduğunu saptamaya çil olmadıklarını söylerler.” (Lady Montagu)

Kapadokya, 19. yüzyıl sonu: “Çok sayıda Müslüman ve Hristiyan her gün Bektaşî tarikatının kurucusu Hacı Bektaş Veli’nin türbesini ziyarette geliyor, yerli Hristiyanlar onu Aziz Haralambos’la özdeşleştiriyor. Bu inanç doğrultusunda türbeye girerken Hristiyan ziyaretçiler haç çıkarıyor, Müslüman hacılar ise bitişikteki camiye gidip ibadet ediyor. Her iki kesim aynı şekilde iyi karşılanıyor.” (Vital Cuiner)

Eski Yugoslavya, 20. yüzyıl ortası: “Genç bir Hristiyan köylü bir Müslümana takılıyor. -Ne haber, Türk? diye bağıyor. Adam, kırımızı fesli başını kaldırıyor: -Ne istiyorsun, salak? Ben de senin gibi Yugoslavım. Kapa çeneni! Türkler, Türkler, başka bir şey bilmezsiniz ! Sanki bizim devrimizde daha rahat yaşamıyor muydu? Belgeye gerek olmadan özgürce gitmediğimiz yer mi vardı? Tuna’dan Arabistan’a, Mısır’a, Afrika’ya kadar gidiyorduk! Sınırsız, pasaportsuz bir imparatorluktu bu. Bugün karşına başka bir devlet çıkmadan iki saat bile yol alamıyorsun artık. İşte ortada Türkler kalmayınca böyle olur!” (Anatol de Meibohm).

Günümüzdeki olaylar, komünizmin Avrupa’nın “unutulmuş Müslümanları” haline getirdiği Balkan Müslümanları’nı, kamuoyunun trajik bir şekilde yeniden keşfetmesini sağladı. “Unutulmuş Müslümanlar” deyiimi, seksenli yılların başında Sovyetler Birliği’nde İslam konusunda yapılmış bir incelemede,¹ A. Benningsen ve Ch. Lemerrier Quelquejay tarafından Sovyetler’deki Müslüman cemaat için kullanılmıştı.

Oysa güneydoğu Avrupa’da İslam, uzun süre yok sayılmış ya da tanınmamış olmakla birlikte, çok eskilere, 14. yüzyıla, hatta daha da erken

dönemlere dayanır. Balkanlar'ın birçok bölgesinde İslam, bazı Avrupalı halkların (Litvanyalılar gibi) Hristiyan kültürü kadar kökleşmiştir. Osmanlı Türklerinin doğu Avrupa'ya yerleşmesinden sonra birçok Balkan topluluğunun İslamlaştırılma sürecinin başlangıcına tanık olan aynı 14. yüzyıl boyunca, Litvanyalılar da Hristiyanlaştırılmıştı.

Türkler ilk yayılma hareketlerinde, toprakları esas olarak Avrupa'da yer alan -Osmanlı idari diline göre "Rumeli"; idari dil Osmanlı devletinin Avrupa kısmını, Asya kısmı olan Anadolu'dan özenle ayırt etmiştir- bir egemenlik kurmakla kalmamış, askerlerinin ve memurlarının bir bölümünü devşirme usulüyle Balkan halkları arasından sağlamış, dönem dönem toplanan Hristiyan çocukları meşhur yeniçerilere dönüştürmüş, en yetenekli olanları ise yüksek devlet görevlerine getirmişlerdir.

Başkenti 1453'te fethedilen İstanbul olan Avrupa'daki bu Müslüman devlet kendini bazı bakımlardan Roma-Bizans imparatorluğunun meşru ardılı saymış ve genellikle sanıldığı gibi, İslam'ı yaymak için her zaman kaba kuvvete başvurmamıştır. Anadolu'dan Rumeli'ye zorunlu göç ya da genç Balkan köylülerinin askere alınması kuşkusuz sultanların en bilinen ve eleştirilen uygulamalarıdır, ancak bu yöntemler Balkanlar'ın Trakya, Bulgaristan'ın Tuna kesimi, Makedonya, Kosova, Arnavutluk, Bosna gibi geniş bölgelerinde İslam'ın uzun süreli başarısını açıklamaktan uzaktır.

Beş buçuk yüzyıl süren Osmanlı egemenliği boyunca bazı Balkan halkları İslamlaşmışsa, bu duruma yol açan, demografi açısından kayda değer olmayan devşirme usulü ya da Asyalı Müslümanların sınırları çok belirgin olan iskânı değildir. İslamlaştırma çoğu zaman Osmanlı fatihlerine eşlik, hatta kimi zaman öncülük eden dervişlerin; beylerin ve Türk aşiretlerinin din adamları olan bu gezici vaizlerin; coşkulu sufilerin; karizmatik şeyhlerin ve mürşitlerin esnek ve etkili propagandası sonucunda oluşmuştur.

Dervişler dayatmadan çok ikna yoluyla, doktrinde gözüpek özetlemelere giderek ve ibadette etkin bir bağdaştırmacılıkla (*syncretisme*) Balkan halklarına nüfuz etmişlerdir. Bu halklar kendilerine kalıcı bir iç barış ve dinsel uzlaşma sağlayabileceklerini ileri süren Türklerle anlaşmaya hazırdı, çünkü onlar Balkanlar'a gelmeden önce bu konularda büyük sıkıntı içindeydiler.

Dervişlerin açık ve hoşgörülü ideolojisi, Anadolu'da Konya Selçuklu Sultanlığı bünyesinde bir İslam-Hristiyan uzlaşması yaratmayı başaran güçlü şahsiyetler tarafından 13. yüzyıldan itibaren yayıldı. Mevlevî tarikatının kurucusu Mevlana Celaleddin Rûmî, Bektaşî hareketinin kurucusu Hacı Bektaş ya da Anadolu'da bulunduğu dönemde Türk tasavvuf hare-

ketinin yönelişine büyük ölçüde damgasını vuran Endülüslü mutasavvıf İbn Arabî bu şahsiyetler arasındadır.

Aile tarafından Mevlevîlere, tasavvufî açıdan İbn Arabî'ye bağlanan ve olasılıkla Bektaşîlerle kaynaşmış bir hareketin kurucusu olan Simavnalı Şeyh Bedreddin (1358/59-1416), Avrupa'da doğan birinci kuşak Türklerdendi. Bir gazi ile Hristiyan bir annenin oğlu olan Bedreddin, ortaçağın sonunda Balkanlar'ın bağrında kurulmakta olan Türk-Osmanlı dünyasında önemli bir rol oynamasını sağlayacak birçok mirası kimliğinde barındırıyordu. Müridlerinin en kalabalık olduğu ve varlıklarını hâlâ kısmen korudukları yerler Bulgaristan, Trakya ve Makedonya'dır. Bektaşîler aracılığıyla Arnavutluk ve Balkanlar'daki tasavvuf üzerinde de büyük olasılıkla etkisi olmuştur.

Diğer yandan, Şeyh Bedreddin yaklaşık elli yıldan beri Türkler arasında dikkat çekici bir güncellik kazanmıştır. Onun durumu güneydoğu Avrupa'daki İslam'ın ideolojik özgünlüğünün anlaşılmasının önemli bir anahtarı olabileceksen, batı kamuoyu tarafından neredeyse hiç bilinmemektedir. Balkanlar'da İslam beş yüzyıl boyunca çoğunlukta kalan Hristiyan halklarıyla iç içe, bir kültür kaynaşması ve doktrin bağdaştırmacılığı halinde yaşadı. Bu durum uzun süre göreceli bir denge ve cemaatler arası bir konsensüs sağladı, ancak ağır ağır işleyen bir siyasal gerileme sürecinden sonra bu denge bugün, gözlerimizin önünde şiddetle parçalanıyor.

Anadolu'ya ilk Selçuklu ya da Danişmendli fatihler tarafından getirilen ve 11. yüzyılda Bizans'ın doğu sınırlarında ortaya çıkan Türk İslam'ının yayıldığı başlıca yerler, monofizit Hristiyan toprakları (Ermeni-Yakubi), sonra da Bizans-Ortodoks dünyası oldu; burada ilk aşamada (11. yüzyıl sonundan 14. yüzyıl ortasına kadar) Anadolu'da, daha sonra Yunan-Slav Balkan topraklarında gelişti (14. yüzyıl sonundan 20. yüzyıla kadar). Demek bu İslam anlayışı Hristiyanlığın Bizanslı ve Ermeni biçimleriyle çok uzun süre (sekiz yüzyıldan çok) birlikte yaşama deneyiminden geçmiştir. "Batı İslamı" adını verebileceğimiz Endülüs İslam'ının Katolik Kralların darbesiyle yıkılmadan önce ağır ağır can çektiği sırada, diğer bir batı İslamı bu kez Balkanlar'da ortaya çıktı ve hızla öyle kalıcı bir biçimde güçlendi ki, günümüzde bile Arnavutların çoğunluğunun, Bosnalıların neredeyse yarısının ve Bulgaristan'da, Yunanistan'da, Makedonya'da ve Karadağ'da önemli azınlıkların dini olmayı sürdürmektedir.

Bu durumda Selçukluların (11.-13. yüzyıl) ve Osmanlıların (14.-20. yüzyıl) Türk İslamı, coğrafi ve insani gelişme alanı açısından sürekli olarak Hristiyanlar ve Hristiyanlıkla iç içe olmuştur. Mekân içindeki bu gi-

riftlik, Anadolu ve Balkan İslam'ına göreceli doktrin esnekliği ve kültür bağdaştırmacılığından oluşan o çok özel rengini verenlerin deneyimini büyük ölçüde etkilemiştir. Bu durum Anadolu ve Balkanlar'daki kozmopolit ortamdan kaynaklanıyordu. Buralarda Müslüman kökenliler ve yeni ihtida edenler, Hristiyanlar ve Yahudiler, Budistler ve Şamanistler, Kararlar'ın doğulu kuzenleri olan Paulusçular ve Bogomiller bir araya toplanmıştı. Söz konusu edilecek mistik kişiler; bir Mevlana, bir Hacı Bektaş, bir Simavnalı Bedreddin öğretilerini işte böylesine çeşirli topluluklar içinde yaymışlardır. Bu ortamı hesaba katmamak, Türk tasavvufuna ve en önemli temsilcilerine büyük bir evrensellik, hatta mezhepler ve dinlerüstü bir nitelik kazandıran "alan derinliğinin" bir bölümünü göz ardı etmek anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında dinleri birleştiren *el-ilmü'l-bâtın*, ibadet ve dogma farklılıklarından önemlidir ve ruh nasıl biçimlerin üstündeysen, sufi de din sınırlarının ötesindedir.

Bu nedenlerle Türk mutasavvıfların Hristiyanlarla ilişkileri sıkça söz konusu edilecek. Bu temaslar onlar için gerçekten de temel bir öğe oluşturur, çünkü Osmanlı Balkanları gibi 12.-13. yüzyıl Anadolu'sunun da çoğunluğu Hristiyan'dır ve Türk mutasavvıfları bu çoğunluğu göz önünde bulundurarak konumlarını belirlemek zorunda kalmıştır. Horasanlı Mevlana Celaleddin'in "Rûmî" ("Romalı", yani "Bizans ülkesinden") adıyla tanınması, ya da Bedreddin'in, müridleri ve dostları tarafından "Rum'un Hallac-ı Mansur'u" olarak isimlendirilmesi rastlantı değildir: Her ikisi de "Bizanslılar ülkesinin" (Haçlıların "Romania"sı, ortaçağda Müslüman fatihlerin "Diyar-ı Rum"u, Osmanlıların "Rumeli"si, hep Yunan-Bizans terimi Ρομαναία'nın çevirileridir) halklarına karşı kendilerini özel bir misyonla yükümlü sayıyorlardı.

"Rum diyarının insanları"na, yani Anadolu'daki ve Balkanlar'daki Hristiyanlara uyarlanan bu tasavvuf, Simavnalı Bedreddin ve müridleri tarafından görkemli bir şekilde temsil edildi. Onlar doktrin açısından Rûmî'nin ve başka Anadolu mutasavvıflarının daha önceki deneyimlerinin bir uzantısı olmakla birlikte, politik bağlamda çok daha ileri gittiler ve Osmanlı dünyevi erkini silahlı isyan yoluyla devirmeyi denediler. Niyetleri olasılıkla tasavvufi-dini yönelimli teokratik bir rejim kurmaktır. İslam dünyası bu sürece, 9.-10. yüzyıllardaki Karmatilerin isyanından hem eski, hem modern İslam dünyasını sarsan çeşitli "mehdici" ayaklanmalara ve bugünkü İran rejimine kadar dönem dönem tanık olmuştur.

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

BEDREDDİN HAREKETİNİN KÖKENLERİ: 13. YÜZYILDA ANADOLU SELÇUKLU SULTANLIĞI'NDA TASAVVUF VE EVRENSELÇİLİK

- | | |
|---|----|
| 1- İbn Arabî Rum Ülkesinde: Arapça Evrenselcilik | 1 |
| 2- Mevlana Celaleddin Rûmî: Farsça Evrenselcilik | 3 |
| 3- Hacı Bektaş ve Yunus Emre: Türkçe Evrenselcilik | 8 |
| 4- Rum Ülkesinin Sûfîleri ve Hristiyanları: Ortak Kavramlar | 21 |
| | 29 |

İKİNCİ BÖLÜM

SİMAVNALI ŞEYH BEDREDDİN (760/1358-59-819/1416)

- | | |
|--|----|
| ORTAÇAĞ OSMANLI SULTANLIĞINDA TASAVVUF VE EVRENSELÇİLİK | 32 |
| 1- Tarih ile Efsane Arasında: Yeniden Değerlendirilmesi Gereken Bir Şahsiyet | 33 |
| 2- Rumeli'de Çocukluk ve Mısır'da Eğitim | 38 |
| 3- Rum Ülkesine Dönüş | 53 |
| 4- Rumeli'de, Osmanlı Devletinin Hizmetinde: Kazaskerlik | 68 |
| 5- Osmanlı Bütünleşmesine Karşı Ayaklanmalar Dönemi | 73 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI DÜNYASINDA ŞEYH BEDREDDİN'İN MANEVİ MİRASI VE DÜŞÜNCELERİNİN YAYILMASI

- | | |
|---------------------------------------|-----|
| 1- Artçılar ve Müridler: Bedrediniyye | 98 |
| 2- Bedreddin'in Doktrini ve Yayılması | 98 |
| | 104 |

SONUÇ

BEDREDDİN VE OYNADIĞI ROL

119

KRONOLOJİ

121

HARİTALAR

- | | |
|--|-----|
| 1- Bedreddin'in Yolculukları ve Taraftarlarının Görüldüğü Yerler | 126 |
| 2- 15. Yüzyıl Başında Aydın Beyliği | 127 |
| 3- Bedreddin ve Bitinya | 128 |
| 4- 15. Yüzyıl Başında Rumeli | 129 |
| 5- Bedreddin ve Maritza-Meriç Evros Vadisi | 130 |

KAYNAKLAR

131

DİZİN

147

BİRİNCİ BÖLÜM

BEDREDDİN HAREKETİNİN KÖKENLERİ: 13. YÜZYILDA ANADOLU SELÇUKLU SULTANLIĞI'NDA TASAVVUF VE EVRENSELÇİLİK

Bir zamanlar benim dinimden olmadığı için komşumu suçlardım. Ama şimdi kalbim bütün biçimlere açık: o artık ceylanlar için bir çayır, keşişler için bir manastır, putlar için bir mabet, hacı için bir Kâbe, Tevrat levhaları ve Kur'an kitabıdır. Ben aşk dinini vazediyorum ve hangi yöne yönelirse yönelsin bu din benim dinim ve imanımıdır. (İbn Arabî, 13. yüzyıl)

Yetmiş iki millet sırrını bızden dinler. Biz, bir perde ile yüzlerce ses çıkaran bir neyiz. (Mevlana Celaleddin Rûmî, 13. yüzyıl)

Bir dem varur mescidlere yüz sürer anda yirleri / Bir dem varur deyre girer İncil okur ruhban olur. (Yunus Emre, 13. yüzyıl)

Selçuklu sultanlığının (11.-13. yüzyıl) ve Türkmen beyliklerinin (13.-14. yüzyıl) Anadolu'sunda iki tasavvuf biçiminin güçlü damgası görülür: kuramsal eğilim ve şiirsel eğilim. Her iki eğilim de bölgeye yabancı olan, ancak orada yaşadıkları süre içinde Anadolu'nun mistik duyarlılığının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynayan iki şahsiyet tarafından temsil edilmiştir: Muhyiddin İbn Arabî (1165-1240) ve Mevlana Celaleddin Rûmî (1207-1273) çok farklı yerlerden gelseler de, Rum ülkesinde tasavvufun kökleşmesinde birbirini tamamlayıcı bir etkileri olmuştur. Tarihsel çerçevesi daha muğlak olan, ancak onun devamcısı olduklarını iddia edenler

aracılığıyla Anadolu dünyasında çok önemli ve varlığı açıkça kanıtlanmış bir manevi etkisi olan Hacı Bektaş'tan ilerde söz edeceğiz. İbn Arabî ile Mevlana'nın Anadolu'da uzun süre kalışları bir rastlantı sonucu değildir; bu iki mutasavvıf, kuşkusuz dönemlerindeki birçok Müslüman gibi, hem uç beyliği, hem değiş tokuş mekânı olan, mistik ve dinsel oluşum bağlamında birçok şeyin mümkün olduğu, İslamlaşma süreci içindeki yeni bir ülkenin çekiciliğine kendilerini kaptırmışlardır: Mevlana, kendi deyişine göre, kendini Rum ülkesine gitmekle açıkça görevlendirilmiş olarak görüyordu. İbn Arabî Türk sultanının bir danışmanının çağrısı üzerine geldi; burada evlendi, en değerli müridlerini burada yetiştirdi, şiir alanında esin perisi olan "Beatrice"si, şeyhin ifadesine göre bir "Diyar-ı Rum kızıdır".

İbn Arabî ile Mevlana'nın ikili etkisi, çok açık bir evrenselcilik ruhu taşıyan ve dinlerüstü söylem açısından çok zengin olan Anadolu tasavvufunun kökenini oluşturmuştur. Bu gelenek olasılıkla yalnızca bu iki büyük sufiye özgü değildir. Daha eski Arap ya da İranlı üstadlarda da buna rastlanır; ancak Selçuklu, daha sonra da Osmanlı dünyasında özellikle güçlü ve kalıcı bir etkisi olmuştur. Çünkü buralarda hükümdarlar, derviş etkinliğinin siyasal iktidarı tartışma konusu yapmaması gibi kesin bir koşulla sufilere çoğu zaman lütufkâr davranmıştır. Ayrıca bu iki şahsiyet, evrenselcilik mesajlarını Orta Asya, göçebe ve Şaman kökenlerine hâlâ çok yakın olan ve bunlarla sürekli temas halinde bulunan bir 13. yüzyıl Türk dünyasına aşılamıştır. Orta Asya'daki Türk-Moğol geleneğinin evrenselcilikten rahatsızlık duymayıp, aksine bu anlayışı kendi inançlarında büyük ölçüde taşıdığını belirtmek gerekir.¹

İki sentez dâhisinin, Endülüslü Arap metafizikçi ile Orta Asya'daki İran uç beyliklerinin mistik şairinin, aşiret şamanizminin izlerini taşıyan İslam anlayışı içinde henüz işlenmeye açık Türk halkı ile, sınırları henüz iyice belirlenmemiş ve dinlerarası ilişkileri tanımlama sürecinde olan bir toprakta, Rum ülkesinde karşı karşıya gelmesi tasavvufî yeni katkılarda bulunarak Anadolu'daki üç büyük derviş topluluğunun, Mevlevî, Bektaşî ve Bayramî tarikatlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

1 Türklerin bağdaştırmacı geleneği hakkında, Mélikoff, "Recherche sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alévi", *S.T.M.A.B.C.*; "Bütün dinler aynı elin beş parmağı gibidir", Mongka'dan Guillaume de Rubrouck'a, aln. yap. Grousset, *Steppes*, s. 342. "Tatarların tek kaygısı, topraklarında Tanrı'ya tapıldığını bilmektir. Eğer Han'a sadıksanız ve belirlenen haracı ödüyorsanız (...) ruhunuza kimse karışmaz", Marco Polo, Moule ve Pelliot (ed.), c. I, s. 70. 15. yüzyılda bir Ramazanoğlu beyi, İsa ile Muhammed arasında tercih yapmak istemez, Brocquière, s.90; ve Tatarlar İsa'yı "kibirli bir peygamber" olmakla suçlarlar, "çünkü o, diğer tanrılarla bir arada olmayı hiç istemez", Marco Polo, *age*.

A) “Şeyhü'l-Ekber” Anadolu’da

İbn Arabî 1205/602’de Rum ülkesine geldiğinde 42 yaşında, olgunluk çağında bir adamdı. Karmaşık doktrini ancak 1201/598’de ayrıldığı Müslüman batının bütün etkilerini bir potada eritmişti: *Rubû'l-Kuds* ve *ed-Dürretü'l-Fâhire* adlı yapıtlarının birçok yerinde anlattığı İspanya’daki hocalarından gelen Endülüslü etkisi, ünlü Ebu Medyen’i benimseyen Mağripli sufilerin etkisi. Ayrıca, 1198’de Cordoba’da (Kurtuba), sonra 1221’de Konya’da rüyasına giren Hallac’ın mistik kişiliği de üzerinde derin izler bırakmıştır. Bağdat’ta inançları uğruna öldürülen Hallac, İbn Arabî’nin çağdaşları olan Attar ve Ahmed Yesevî aracılığıyla, Türk topraklarının mistik geleneğinde kendine seçkin bir yer edinmiştir.² İbn Arabî’nin batını deneyiminin açıkça İsevî nitelikte oluşu; gayrimüslim düşünce sistemleri ve âlimlerle doğrudan ilişkiye girmekten çekinmeyen açık zihniyeti 13. yüzyılda nüfusunun beşte dördü gayrimüslim olan ve çeşitli dinlerden, Müslüman, Budist, Şamanist Türklerin geniş bir hoşgörü yelpazesi içinde yaşadığı Rum ülkesiyle arasında yakınlık kurulmasını sağlayan noktalardır.³

Mekke’de kaldığı süre içinde, 598/1202’de İbn Arabî Anadolu insanlarıyla, özellikle de en güzel aşk şiirlerinin esin kaynağıyla yakın ilişkiler içinde oldu: “Rum ülkesinin kızları arasında, kavrayışı, derin bilgisi, güzelliği ve irfanıyla devrinin insanların çok üstünde olan genç bir kadın”. Şeyhin yakınları arasında muhtemelen Anadolu’da olan bir *hâtûn Ummü Yûnân* da bulunmaktadır. Endülüslü şeyh 600/1204’te Mekke’de Selçuklu Sultanları Keykâvus’un ve Keyhüsrev’in danışmanı Mecceddin İshak ile de karşılaşır. Anadolu’ya fütüvveti getiren kişi olan Mecceddin İshak, Şeyhü'l-Ekber’in başlıca müridi ve tefsircisi olan Sadreddin Konevî’nin de babasıdır. Mecceddin ile İbn Arabî’nin karşılaşması İran tasavvufunun olduğu gibi, Anadolu tasavvuf tarihinin de dönüm noktalarından

- 2 İbn Arabî’nin Endülüslü hocaları hakkında, R.W. Austin (ed.), *Les soufis d’Andalousie*; Ebu Medyen ve İbn Arabî, Addas, *İbn Arabî*, s. 115-116, 128-129, 142-144; Hallac ve İbn Arabî, Massignon-Passion, c. I, s. 83; c. II, s. 13, 414 ve dev.
- 3 İbn Arabî’nin İsevîliği, Chodkiewicz-Sceau, s. 98-100. İbn Arabî ve Platon, Addas, *age.*, s. 134-135; Yahudi âlimleriyle temasları, *age.*, s. 138-139; bir yoga risalesini çevirdiği iddiası, *age.*, s. 139. 13. yüzyılda Rum ülkesindeki Müslüman sayısının azlığı, Rubrouck, s. 240, 244. Anadolu’da Şamanizm ve Budizm, Köprülü, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929, ve Melikoff, *S.T.M.A.B.C.*, s. 389-390: Budist Uygur anlamına gelen *tat* terimi üzerine.
- 4 Addas, s. 250, 110-111.

birdir. Bu bağlamda, fütüvvetin ve Rum ülkesine girmesine Sadreddin'in öncülük ettiği ahilerin daha sonraki tarihlerde Anadolu'da kazandıkları yaygınlık ve nüfuz iyi bir örnektir.⁵

Görünüşe göre İbn Arabî'yi kendisiyle birlikte Anadolu'ya gelmeye ikna eden Mecceddin olmuştur. İbn Arabî 602/1205'te Anadolu'da ilk ikamet sırasında bir çok risale yazarken, Mecceddin Selçuklu sarayında yüksek mevkilerdedir. Bu dönemden itibaren İbn Arabî Anadolu'da uzun süre kalır. 618/1221'e kadar Anadolu'da izini sürebiliyoruz. Sultan Keykâvus ile aralarında dostluk kurulur. Dahası, Mecceddin'in ölümü üzerine İbn Arabî'nin onun dul eşiyle, Sadreddin'in annesiyle evlendiği sanılmaktadır ve çocuğu hem oğlu, hem müridi olarak yetiştirir.⁶

B) Rum Ülkesinde Ekberîyye Okulu

İbn Arabî üvey oğlunu bir süre, Ahmed Gazâlî'nin okulundan İranlı Kirmanî'ye emanet eder. Gazâlî, daha sonra Mevlana tarafından halka yayılan semâya düşkünlüğüyle tanınırdı. Sadreddin'in aldığı ikili Arap ve İran eğitiminin yanı sıra, fütüvvetin "Anadolululaştırılmasında" ailesinin yeri, Ekberîyye düşüncesinin doğu İslam'ına aktarılmasında bu yazarın oynadığı köprü rolünü açıklar. Sadreddin gerçekten de İslami doğuda büyük Endülüslü sufiden esinlenenlerin geçmek zorunda olduğu, vazgeçilmez bir köprü görünümündedir; hatta Şeyhü'l-Ekber'in tefsircisi Camî, Sadreddin'i okumadan İbn Arabî'nin anlaşılamayacağını söyler.⁷ Neredeyse mutlaklaşan bu tefsir tekelinin belli sakıncaları da olmuştur; gönül gözüne dayanan mistik bir yapıtı Sadreddin'in mantıki ve akılcı bir tarzda sunması, İbn Arabî'nin düşüncesinin fazla sistemleştirilmesine eleştiriler yöneltilmesine neden olmuş, böylece vahdet-i vücud doktrini, İbn Arabî'nin kuramlarını *bid'a* olarak niteleyen muarızları karşısında kimi zaman açıklar vermiştir. Sadreddin, yazarlık işlevinin ötesinde, bir şeyh olarak da Ekberîyye'nin tasavvuf anlayışını kendi müridlerine aktarmıştır. Ancak bu alanda da bazı basitleştirmelerine karşı çıkmıştır.⁸

Anadolu, İbn Arabî için önemli bir merhale oluşturur, orada kurduğu düşünce okulu sonradan Osmanlı çevrelerinde başarıyla gelişmiş, İznik, Bursa ya da Edirne'nin en eski medreselerinde Davud-ı Kayserî, Molla Fenârî, Simavnaî Bedreddin ve daha sonra Bosnevî, Mısri ve diğerleri tarafından temsil edilmiştir. I. Selim'in Şam'ı aldığı anda ilk resmi girişimlerin-

5 Age., s. 267-268.

6 Age., s. 269-270.

7 Age., s. 271-274.

8 Age., s. 275-276. Ayrıca karşı. Mevlana, *Fihî-mâ-fih*, Meyerovitch (ed.), s. 164-165.

den biri İbn Arabî'nin türbesini buldurmak ve onartmak olmuştur. Osmanlı döneminde, İbn Arabî'nin Osman'ın hanedanının iktidara geleceği (ve düşeceği) ve Konstantinopolis'in alınacağı kehanetinde bulunduğu inanılıyordu. Şeyhü'l-Ekber'e atfedilen bu kehanetler Türk halk duyarlığında öyle derinlere kök salmıştı ki, 19. yüzyıl kadar geç bir dönemde, II. Abdülhamid İbn Arabî'nin bozguncu olduğu düşünülen bu kehanetlerini içeren metni yaktırmıştır. Kendini "Keykâvus'un babası" sayan İbn Arabî'nin Konya sarayındaki önemli mevkii ve büyük sufinin çağdaşlarıyla Anadolu'nun sonraki kuşakları üzerinde yaptığı etki, telkinlerinin hem siyasi hem dini pek çok alanda bölge tarihinin sonraki dönemlerinde de belirli bir normatif değer taşıdığını düşündürmektedir.⁹

C) İbn Arabî ve Hristiyanlar

Bu durum İbn Arabî'nin 13. yüzyıl Selçuklu sultanlığında herhalde henüz çoğunlukta olan Hristiyanlara karşı tutumunun irdelenmesini ilginç kılmaktadır.

Görünüşe göre İbn Arabî ikili bir tavır içindedir: Siyasal açıdan İslam'ın batıda olduğu gibi (609/1212'de Las Havas de Tolosa yenilgisi), doğuda da (1229'da Kudüs Franklara geri verilir) Hristiyan güçlerin saldırılarına uğradığı bir dönemde Şeyhü'l-Ekber kesin bir tavır koyar. Tavrı, Müslümanlar ile Zimmiler arasındaki ilişkiler konusunda şeriat hükümlerine, aynı zamanda İslam devletlerindeki gayrimüslim kulların sıkı gözetim altında bulundurulması, Hristiyan devletlerle olabildiğince az ilişki kurulması gibi ilkelere dayalıdır.

Çağındaki ve ertesi yüzyıldaki birçok Arap gibi İbn Arabî de, Türk Anadolu'sunda İslam-Hristiyan ilişkilerine hâkim olan aşırı hoşgörü karşısında şaşkınlık duyar. 13. yüzyılda Hristiyan komşularıyla çoğu zaman barış içinde olan Selçuklu sultanları kâfirlerle uzlaşmakla suçlanmıştır. Sultanın kalabalık bir topluluk oluşturan Hristiyan tebaasına tanıdığı özgür-

9 "İran'da, Sühreverdî Maktul'ün işrâk okulu egemendi, Anadolu'da ise İbn Arabî'nin tevhid okulu öne çıkmıştı", Massignon-Passion, c. II, s. 272. İbn Arabî'nin çok sayıdaki Türk tefsircisi, O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabî*. Bosnevi hakkında, *age*, s. 463. Mısri hakkında, *Divânî Şerhi*, M. Bilginer (ed.), s. 256, ve *E.I.*, "Niyazi" maddesi. Koyseri ve Fenâri hakkında, *E.I.*, "Fenâri-zâde" maddesi. İbn Arabî'nin türbesinin I. Selim tarafından onarılması, Sadeddin, *Tacüt-Tevârih*, c. IV, s. 341-342. İbn Arabî'nin Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki kehanet risalesinin başlığı şudur: *es-Şeceretü'l-Nu'mâniyye fi el-devleti'l-Osmaniyye*, O. Yahia, s. 456, ve *Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu*, c. I, s. 90. İbn Arabî ve İstanbul'un fethi, Massignon, *O.M.*, c. I, s. 137. II. Abdülhamid ve İbn Arabî, Asin Palacios, *L'Islam Christianisé*, s. 89, dipnot 30. İbn Arabî'den Keykâvus'un "babası" (*vâlid*) olarak söz edilmesi, Addas, s. 277.

lükler karşısında şaşırın ve herhalde kaygılanan İbn Arabî'nin Sultan Keykâvus'a yaptığı uyarıları bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Aynı şekilde Kudüs'ün el-Kâmil tarafından II. Frederik'e satılmasını da protesto eder ve Müslümanlara oraya artık gitmemeleri tavsiyesinde bulunur. Ancak bir kamu görevlisi ve Müslüman hükümdarların danışmanı olarak İbn Arabî'nin Hristiyanlara karşı tutumu siyasal ve hukuksal açıdan kesin ve tavizsiz olmakla birlikte, bir sufi olarak gayrimüslimlere yaklaşımı çok daha esnekler. Endülüslü müşrit Hristiyanlarla doğrudan tartışmalara girmekten kaçınmaz.¹⁰

İbn Arabî'nin yorumlarında İsa'ya verdiği önem birçok kişiye yenilik gibi görünür ve şeyhin düşmanlarının "onun yeri kilisedir" demelerine yol açar. Bir ölçüde çelişkili olan tavırları belirli bir tasavvuf anlayışının İsevî yapısı içinde müçtehitler tarafından anlaşılabilir olmakla birlikte, ilahiyat inceliklerine pek duyarlı olmayan ortamlarda tam tamına Hristiyanlık ya da en azından sünnetle bağdaşmayan bir sapkınlık olarak değerlendirilebilir. Kendisi bu tehlikenin farkındadır: "Eceli geldiğinde bir ermiş Musa'ya ya da İsa'ya öyle saygı belirtileri gösterebilir ki, sıradan insanlar ya da cahiller onun Yahudiliği ya da Hristiyanlığı benimsediğini sanabilir". Bu bağlamda İbn Arabî şu ya da bu Hristiyan dogması karşısında çok açık ta-

10 1212/609'da İbn Arabî'nin Keykâvus'a mektubu: "İslam'a ve [Rum ülkesinde] sayıları çok olmamakla birlikte Müslümanlara yönelik tahkirler arasında, çan çalınması, imansızlık tezahürleri, ülkende çoktanrılı bir öğretinin hüküm sürmesi ve zimmilere getirilmiş zorlayıcı tedbirlerde görülen gevşeme sayılabilir", *Soufis d'Andalousie*, s. 38. Karş. Zengî ve aralarında barışın yeniden kurulması için II. Kılıç Arslan'a koştuğu şartlar (568/1172- 73): "Gönderdiğim elçimin huzurunda kelime-i şahadet getireceksiniz, çünkü kanaatimce siz gerçek bir mümin değilsiniz (...) çünkü İslam'ın vazedildiği ülkelerin hatırı sayılır bir bölümünü elinde tutan siz, Rum komşularınızla barış içinde yaşıyorsunuz", İbn al-Athîr, *R.H.C., Hist. Or.*, c. II, s. 291. Ayr. karş. Kinna-mos: "Halife, bu kadar uzun süredir Bizanslılarla dostluk bağları kurduğu için Kılıç Arslan'a öfkelenmişti" s. 186. Kudüs'ün II. Frederik'e teslimi hakkında, Addas, s. 323. İbn Arabî'nin Hristiyanlarla tartışması hakkında, *İbn Arabî-Maître de la Puissance*: "Bir gün İbn Arabî'nin rakiplerinden biri hastalandı. Şeyh onu ziyarete gitti. Kapıyı çaldı ve hastanın eşinden saygılarını sunmak istediğini haber vermesini rica etti. Kadın haberi götürdü ve döndüğünde şeyhe kocasının kendisini görmek istemediğini söyledi. Şeyhin bu evde yapacak hiçbir işi yok, onun yeri kilise diyor, dedi. Şeyh kadına teşekkür etti ve kocası kadar iyi bir adamın onu kötü bir yere göndermeyeceğine emin olduğunu, bu tavsiyeye uyacağını belirtti. Şeyh, hastanın sağlığı ve esenliği için dua ettikten sonra kiliseye gitti. Kiliseye gelince ayakkabalarını çıkardı ve mütevazı bir çelebilikle içeri girdi, hiç gürültü yapmadan yavaşça bir köşeye gidip oturdu. Rahip vaaz veriyordu; İbn Arabî onu çok büyük bir dikkatle dinledi. Sonunda, şeyh ayağa kalktı ve nazikçe bir itirazda bulundu." Bu itirazı izleyen tartışma sırasında kilisede asılı olan İsa ikonu mucizevi bir şekilde konuşmaya başlayarak sufinin sözlerini doğruladı, s. 20- 23.

vırlar almıştır; tevhid kavramının içinde teslis ilişkilerine belirli bir meşru alan tanır ve teslis dogmasına tanrılar değil kişiler düzeyinde inanan Hristiyanların çoktanrıci sayılmamaları gerektiği sonucunu çıkarır; bundan dolayı bu kişilerin Allah'ın inayetiyle selamete ereceğini belirtir. Aynı şekilde, İbn Arabî, ilahiyat açısından, İsa'nın tecessümüne ve ikili doğasına dayanan tasvir tapıncının içsel yapısını ortaya çıkaran çok ölçülü terimlerle, Hristiyanların ikona inancını açıklar: "İsa insan soyundan gelen bir erkekten değil, insan şeklinde tecessüm etmiş bir Rûh'tan doğmuştur: bu nedenle tasvirlerin meşruluğu doktrini diğer cemaatlerden çok, Meryem'in oğlu İsa'nın cemaatinde ağır basmıştır. Hristiyanlar ulûhiyyetin temsillerini üretir ve ibadet etmek için onlara doğru dönerler, çünkü bizzat peygamberlerinin varlığı tecessüm etmiş bir ruhtan kaynaklanıyordu."¹¹

Hristiyan dogmalarını, hiçbir şekilde doğrulamamakla birlikte, kendi içlerinde (*ab intro*) açıklaması, İbn Arabî'yi dogma farklılıklarının önemini azaltan bir tavır almaya götürmüştür; bu tutumu bâtinî bir İslam adına benimsemekte ve bu İslam anlayışı, "Ehl-i Kitap" arasında samimi arayış içinde olanların hakikati ancak kendi inanışlarının doğru tarafları içinde saptayabilecekleri kanaatiyle de çakışmaktadır. İbn Arabî *Fütûhât*'ta şöyle diyor: "Yahudinin ve Hristiyanın bütün inandıklarına ve hakikatin onların dinlerinde ve vahyedilmiş kitaplarında bulunan her parçasına, kendi vahyedilmiş kitabına inandığım gibi inanıyorum. İşin doğrusu benim kitabımı onların kitaplarını ve benim dinim onların dinini içeriyor. Dolayısıyla onların dini ve kitabı benim kitabımda ve benim dinimde zımnen mevcuttur." Bu çok incelikli açıklamalar onu, *Tercümanü'l-eshvâk* adlı yapıtındaki tınılı evrenselci beyanında yaptığı türden gerçek inanç belirlemesine götürür: "Bir zamanlar benim dininden olmadığı için komşumu suçlardım. Ama şimdi kalbim bütün biçimlere açık: o artık ceylanlar için bir çayır, keşişler için bir manastır, putlar için bir mabet, hacı için bir Kâbe, Tevrat levhaları ve Kur'an kitabıdır. Ben aşk dinini vazediyorum ve hangi yöne yönelirse yönelsin bu din benim dinim ve imanımdır."¹²

Bu beyanlar İbn Arabî'nin bazı Türk müridlerini, özel ilişkilerinde Hristiyanlara dogmatik bağlamda aşırı taviz verme yolunda cesaretlendirmiş olabilir. Nitekim gayrimüslimlere karşı hoşgörüsüyle tanınan ama, bazı sınırları aşmayı da reddeden Mevlana bu gibi kişileri kınamıştır. Aslında bu

11 İbn Arabî'ye yönelik saldırılar, Chodkiewicz-Sceau., s. 32. Ölürken İsa'nın ya da Musa'nın adını anan ermişler, *age.*, s. 103. İbn Arabî ve Teslis, Asin Palacios, s. 204; İbn Arabî ve tasvir tapıncı, Chodkiewicz, s. 97.

12 *Fütûha*'ın bu bölümünü Asin Palacios alıntılarmıştır, s. 204; *Tercüman*'dan alınan bölüm, *age.*, s. 203; karş. *Tercüman*'ın Nicholson tarafından yayına hazırlanan baskısı, s. 67.

tavizler dinler arası temasları kolaylaştırarak duruma göre ihtidayı cesaretlendirebilecek, ya da Anadolu halkları tarafından her zaman iyi kabul gören evrenselci bağdaştırmacılığa yol açabilecek nitelikteydi.

Selçuklu Anadolu'su'nda İbn Arabî ve müridleri tarafından temsil edilen kuramsal tasavvuf eğilimi göreceğimiz gibi, kinî zaman örgütlü evrenselci hareketlerin İbn Arabî'yi sahiplenmelerine yol açmıştır; tasavvufun daha şiişsel olan ve Anadolu'da Mevlana Celaleddin Rûmî tarafından temsil edilen diğer kolu ise, doğal olarak Anadolu tasavvufunun dinlerüstü eğilimini güçlendirmiştir.¹³

2- MEVLANA CELALEDDİN RÛMÎ: FARŞÇA EVRENSELÇİLİK

A) "Rum Ülkesinin Efendisi"

Ona ün kazandıran adından anlaşıldığı üzere, "Mevlana-yi Rum", "Rum Ülkesinin Efendisi", Horasan'daki Belh şehrinde doğan Muhammed Celaleddin öncelikli etkinlik alanı olarak kabul ettiği Anadolu'ya bağlı kalmıştır. Bunun tek nedeni ailesini, Mevlana'nın ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Selçuklu toprağına göç etmeye zorlayan tarihsel olaylar (Moğol istilası) değildir; kendi ifadesine göre asıl neden, onu ayrıcalıklı bir bölgeye doğru yönlendiren takdir-i ilahidir. "Yüce Tanrı'nın Rum halkı hakkında büyük inayeti vardır ve Sıddık-ı Ekber'in duasıyla da bu halk bütün ümmetin en merhamete lâyık olanıdır. En iyi ülke de Rum ülkesidir". Mevlana'nın hayat öyküsünü anlatan Eflakî'ye göre, Anadolu insanları ile Horasanlı sufi arasında kaderin önceden saptadığı bağlar ile çok büyük bir duyarlık yakınlığı vardır.¹⁴

Mevlana'nın mesajının biçimsel ifadesi şiişsellikle İbn Arabî'ninkinden ayrılır ama, bu iki şahsiyetin yctişmelerinde kesinlikle ortak noktalar vardır. Ayrıca Mevlana'nın İbn Arabî ile, Endülüslü mutasavvıfın son gün-

13 Hristiyan el-Cerrah şöyle der: "Şeyh Sadreddin'in müridlerinden bir bölümü benimle içtiler ve bana şöyle dediler: Sizin de beyan ettiğiniz gibi İsa Tanrı'dır. Biz hakikatin bu olduğunu kabul ediyoruz; ama cemaati koruyabilmek için bunu gizliyor ve inkâr ediyoruz", Mevlana, *Fihf-mâ-fih*, s. 164. "Bunlar, İblis'in şarabıyla kendinden geçmiş sarhoş sözleridir" diye karşılık verir Mevlana, *age.*, s. 164; İsa'nın tanrısallığını kabul eden diğer Müslüman düşünürler (1440'a doğru ölen Ahmed bin Hâ'it, ve Fadlu'l-Hadasi) hakkında, Grunebaum, *Variation*, c. VII, s. 41- 42. Sırasıyla İbn Arabî ve Mevlana tarafından temsil edilen kuramsal ve şiişsel tasavvuf eğilimleri hakkında, W. Chittick, "The Last Will and Testament of Arabî's Foremost Disciple and Some Notes of its Author", *Sophia Perennis*, IV, I (1978), s. 44.

14 Ahmed Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, M.E.B., 2. baskı, İstanbul, 1964, c. I, s. 190 [Bundan sonraki Eflakî alıntıları -aksi belirtilmedikçe- bu baskıdan yapılacaktır-yn.]. Mevlana ile ilgili son derecede zengin bibliyografya hakkında, M. Onder'in iki ciltlik *Mevlânâ Bibliyografyası*.

lerinde, Şam'da karşılaştığı sanılmaktadır. İbn Arabî gibi Mevlana Celaleddin Rûmî de, her ikisine de rüyada görünen Hallac'ın deneyimi üzerinde düşünmüştür. İbn Arabî gibi onun da manevi silsilesi Ahmed Gazâlî'ye dayanır. Mevlana, İbn Arabî'nin başlıca halifesi olan ve kendisiyle aynı zaman diliminde yaşamış Sadreddin ile temas halinde olmuştur (Sadreddin 1203?-1272; Celaleddin Rûmî 1207-1274).¹⁵ Ayrıca Mevlana'nın evrenselcilikten ve aşktan esinlenen bir tür Fârisî mistik şiir anlayışının Anadolu'ya girmesinde ve Anadolu'nun malî haline gelmesinde büyük katkısı olmuştur. Eserlerinde ünlü Ebu Said gibi kendisinden önceki mistik Accm şairlerinin başlıca temalarına rastlanmaktadır: Taassuba hiç yer vermeyen bir din anlayışı, yolların çeşitliliği, amaç birliği, semânın önemi ve meşruluğu; doğrudan temas kurmaktan çekinilmemesi gereken en dik kafalı kişileri, gayrimüslimleri, mühlidleri, ayyaşları bile yola getiren aşkın önceliği.¹⁶

Mevlana daha eski tasavvuf geleneklerinin takipçisi olsa da, onları Anadolu'ya özgü koşullara uyarlamayı başarmakla yetinmemiş, onlara eşsiz kişiliğinin damgasını da vurmuştur. Ahmed Eflakî'nin yazdığı *Menâkıbü'l-ârifin*'de [Âriflerin Menkıbeleri], Konya halkının bütün toplumsal ve dinsel çeşitliliği içinde Mevlana'nın pırıltısından etkilendiğini görürüz. Yüksek sınıflar ve hükümdarlar Mevlana'yı ve müridlerini, raksa ve musikiye dayanan esrime uygulamalarından dolayı onları sapkınlıkla suçlayan ulemanın saldırılarından korumuştur. Tarikatın, zanaatkârlar ve tacirler üzerinde olduğu gibi, yoksul kesim üzerinde de çok güçlü bir etkisi olmuştur. Son olarak, Mevlana'nın gayrimüslimlerle ilişkileri de ilgi alanımıza girer. Hristiyanlarla ve Yahudilerle sürdürdüğü aralıksız temaslara karşılıklı hoşgörünün izlerini taşımıştır.

B) "Mevlevî Usulü" İslamlaştırma: Bâtınî Bir Dinin Yoluna Girmek

Mevlana'nın öğretisi herkese açıktır ve şekilci dışlayıcılıkları aşkın mis-

15 Mevlana ile İbn Arabî'nin karşılaşması, *Risâle-i Sipahsalâr*, Mithat Bahari'nin Türkçe çevirisi; Ülken, *La Pensée de l'Islam*, s. 305. İbn Arabî Hallac'ı ilk kez rüyasında 594/1198'e doğru Kurtuba'da görür; Hallac'ı ikinci kez rüyasında görmesi 618/1221'e doğru Konya'da olur; Mevlana da Konya'da 645/1247'ye doğru Hallac'ı rüyasında görür, Massignon-Passion, c. I, s. 83. Mevlana ve İbn Arabî Tirmizî'nin etkisi altında kalmıştır, *Fihî-mâ-fih*, s. 13 ve Addas, s. 105. Mevlana'nın silsilesi Ahmed Gazâlî'ye dayanır, karşı. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, s. 201. Ahmed Gazâlî ile İbn Arabî arasındaki bağlar, İbn Arabî'nin Sadreddin'in eğitimini emanet ettiği Evhadüddin-i Kirmanî üzerinden kurulur, Addas, s. 271-273. Sadreddin ve Mevlana, Eflakî, *age.*, c. I, s. 92, 93, 115, 144, 157, 180, 208 ve çeş. yer.

16 Ebu Said, Monawwar (ed.), s. 36-38, 64-66, 247-248, 93-94, 238, 241, 288.

rik bir bakış açısı adına dinsel aidiyetleri dikkate almaz. “Yaradanın aşkı her yerde ve ister Mecusi, ister Yahudi, ister Hristiyan, bütün insanların üzerindedir”, der Mevlana. Tasavvufun kendine özgü bakış açısına göre sıradan Müslüman da tasavvuf yoluna “ihtida etmeli”dir.

Mevlana birçok kez kimi Müslüman ileri gelenlerin şekilciliği ve yersiz üstünlük zihniyetiyle alay eder. Örneğin, “Allah’a hamd ve minnet olsun ki bizi hidayete erdirdi de kâfirler zümresinden yaratmadı” diyen bir vaziyi alaya alır ve “bu biçarenin” kendisini “Gebrlerin terazisine” koyup tarttığına dikkat çeker. Başka bir yerde, Penbefrûşan (Pamukçular) medresesinin müderrisinin kalbini temizlemenin ve ona doğru yolu göstermenin yermiş Rum mecusisini Müslüman etmekten daha güç olduğunu söyler; ifade etmek istediği, tasavvufa göre, samimi bir kâfirin mürâi bir münime evlâ olduğudur.¹⁷

Mevlana’nın etkisini duyurduğu ortam, şeyhin gayrimüslim çevresinin ihtida etmesini de çoğunlukla kolaylaştırmıştır. Tecrit olmuş Hristiyanların Konstanrinopolis’teki patriklik otoritesi ile ruhani bağlarının giderek gevşediği bir ortamda, bu kadar hoşgörülü bir şeyhin peşinden gitmenin ve gayrimüslimlerin esnek ve herkese açık Mevlevî öğretisiyle özdeşleştirdikleri İslam dinini benimsemenin çekiciliği büyüktü. Köklerinden ve dinsel önderlerinden kopmuş bir inanca bağlı kalma ile müridleriyle ortak bir yakınlık havası içinde her gün yan yana bulundukları bir dini benimseme arasında kalınca, birçoğu ikinci seçeneğe yöneliyordu. Mevlevîlerin bağdaştırımcı ruhu, “hakikati arayanların yoluna” girenlerin manevî cemaati içinde biçimsel dini farklılıkları önemsiz sayma eğilimindeydi ve bu durum ihtidayı kolaylaştırıyordu. Böylece Anadolu’da Mevlana tarafından başlatılan derviş tarikatlarının uzlaştırıcı niteliği, fethedilen halklar arasında İslam’ın başarısının önemli nedenlerinden biri olmuştur.

Mevlana çoğu kez kendi dindaşlarına karşı Hristiyanların koruyucusu olarak görünmektedir:

Yine O’nların [Mevlana’nın] keremlerinin kemali, yumuşaklıkları ve iyi huyları o derecede idi ki, bir gün semâ’da hararetlenmişti. Tanrı’nın yüzüne gark olup halden hale geçiyordu. Birdenbire bir sarhoş semâ’ a girdi, heyecanlar gösteriyor ve kendinden geçmiş bir vaziyette Mevlana hazretlerine çarpıyordu. Aziz dostlar onu incirtiler. Mevlana: “Şarabı o içmiştir, sarhoşluğu siz ediyorsunuz” buyurdu. Onlar “Hristiyan (tersâ) dır” dediler. Mevlana “O korkan ise, siz niçin değilsiniz?” dedi. Bunun üzerine dostlar baş koyup günahlarının bağışlanmasını istediler.

Bu öyküden gayrimüslimlerin semâlara seyirci olarak katıldığı anları

çıkıyor, bu da hareketin başından beri Mevlevîlerin din ayırımı gözetmediklerini gösteriyor. Bu tür gösterilerin Müslüman olsun olmasın, toplan-tiya katılanlar üzerinde olumlu bir etki yapacağı açıktır.¹⁸

Zaten Eflakî'nin belirttiğine göre Mevlana semâ geleneğini inancını yayma düşüncesiyle kurmuştur:

Onların [Rum diyarının insanların] hiçbir suretle doğru yola meyletmediklerini ve ilahi sırlardan mahrum kaldıklarını görünce, insanların tabiatına uygun düşen şîr ve semâ yolu ile o manaları onlara lâik gördük; çünkü, Rum halkı zevk ehli ve şîrin sözlüdür.¹⁹

Aşağıdaki öyküde ise Mevlana yetkililerin aslında haklı olarak peşine düşükleri genç bir Rum'u savunur.

Bir gün Mevlana hazretleri birkaç dostla birlikte At Pazarı kapısından çıkmış, Sultan-ül-Ulema Bahaeddin Veleddin'in (Tanrı ondan razı olsun) mezarını ziyarette gidiyordu. Sayısız insanların bir şahsın etrafında toplandıklarını gördüler. Bu kalabalık içinden birkaç genç ileri koştu ve: "Allah aşkına birini idam ediyorlar. Mevlana hazretleri şefaât etsin. O, taptaze genç bir rumdudur" diye feryad etti. Mevlana: "O ne yapmıştır?" diye sordu. Onlar: "Birini öldürmüştür, kisas yapıyorlar" dediler. Bunun üzerine Mevlana ilerledi. Bütün cellâtlar ve şahneler baş koyup uzakta durdular. Mevlana mübarek feracesinin eteğini idam edilecek adamın üzerine örttü. Şehrin şahnesi İslam sultanına durumu arz etti. Sultan: "Mevlana hakimdir, bir şehri istese ve bütün bir şehre şefaât etse buna nâil olur. Hepsi ona feda olsun. Bir Rum da nedir ki..." dedi. Arkadaşlar Mevlana'nın kurtardığı bu Rum'u alıp hamama götürdüler. Hamamdan çıkartıp medreseye getirdiler. Nihayet Mevlana'nın elinde iman getirip Müslüman oldu. Hemen o anda onu sünnet ertiler ve büyük bir semâ yaptılar. Mevlana hazretleri: "Adın nedir?" diye sordu. O da: "Siryanus" dedi. Mevlana: "O halde bugünden sonra ona Alaeddin Siryanus deyiniz" buyurdu.²⁰

Bu anlatı bizi birçok açıdan ilgilendirmektedir: İnsanlar, zor durumda olan bir Hristiyanı şefaât etmesi için doğal olarak şeyhe müracaat ediyor, bu da onun halk arasında kazandığı, yetkililere karşı gayrimüslimlerin savunucusu ününün kanıtıdır. Bu anlatı ayrıca resmi görevlilerin saygısının ve Sultan'ın Celaleddin Rûmî'ye verdiği kayıtsız şartsız desteğin göstergesidir. Siryanus'un koruma altına alınması, suçlunun ihtida etmesini ve Mevlevî tarikatına katılmasını gerektirir. Ancak anlatının devamından öğrendiğimize göre, Rum'un tarikata girmesi kendi inancını kesinkes inkâr

18 Age., s. 346-347. Tersâ, Hristiyanı ve korkan, korkak anlamına da gelir. Yazar kelimenin bu iki anlamından da faydalanmıştır (T. Yazıcı).

19 Age., s. 200.

20 Age., c. I, s. 265.

etmesi sonucunu doğurmaz. O Hristiyanlıkla ilgili meselelerin “uzmanı” olarak kalır ve Mevlana Hristiyanlık konularında seve seve ona danışır. Siryanus, örneğin Mevlevî ayinlerinde musikinin rolünü kolayca benimsemesini sağlayan, belirli bir Hristiyan bakış açısını korur, bu durum ise so-fu Müslümanların tepkisini çeker.

Toplumsal kökeni ne olursa olsun, Mevlana ile temasa geçen her Hristiyan ihtida etmeyi seçer. Hizmetkârlar, fırıncılar, duvarcı ustaları, tarikatın hizmetindeki inşaat ustaları, düzenli mesleki ilişkiler sonucunda onun müridleri arasına katılır:

Bir gün bir Rum usta Hüdavendigâr’ın evinde ocak yapıyordu. Dostlar şaka yolu ile ona: “Niçin Müslüman olmuyorsun? Dinlerin en iyisi İslam dinidir” dediler. O: “Elli seneye yakındır ki İsa dinindeyim. Dinimi terk etmek için ondan korkuyor ve utanıyorum” dedi. Birdenbire Mevlana hazretleri kapıdan içeri girdi ve: “İmanın sırtı korkudur. Her kim Tanrı’dan korksa, o Hristiyan da olsa din sahibidir, dinsiz değildir” buyurup dışarı çıktı. Hristiyan mimar derhal iman getirip Müslüman ve İslam yoluna girip halis mürid oldu.

Mevlana’nın müridi olmak için ihtida etmek şart olmasa bile, insanlar Mevlevî tarikatıyla uzun süre içli dışlı olunca, er ya da geç ihtida ediyordu. İki ressam olan Aynü’l-devle ile Kaluyan’ın ilginç öyküsü bu durumu göstermektedir:

Ressam Kaluyan ve Aynü’l-devle Rumdular. Resim sanatında ve tasvirde çeşle-ri ve benzerleri yoktu. Mevlana’nın müridi olmuşlardı. Kaluyan bir gün şöyle anlattı: İstanbul’da bir levha üzerine Meryem ve İsa’nın resmini yapmışlardı. Bu resim, İsa ve Meryem gibi emsalsizdi. Dünyanın her tarafından ressamlar gelmiş, onun gibi bir tasvir yapamamışlardı. Bunun üzerine Aynü’l-devle o resimleri görmek hevesiyle yola koyuldu. İstanbul’da o resimlerin bulunduğu manastıra geldi ve bir sene orada kaldı. Oranın rahiplerine hizmetler etti. Bir gece fırsat bularak o resmi koltuğuna alıp kaçtı. Konya’ya kavuşunca Mevlana’yı ziyaretle şerefleendi. Mevlana: “Nerelerde idin?” buyurdu. Aynü’l-devle resmin hikâyesini olduğu gibi anlattı. Mevlana: “(Getir de) o ruh artıran resmi ben de seyredeyim” dedi. Tablo, son derece güzel ve hoştu. Mevlana hayli duraklamadan sonra: “Bu iki güzel resim, Aynü’l-devle’nin bize olan sevgisi sanimini değildir, o, yalancı bir âşıktır, diyorlar” buyurdu. Bunun üzerine Aynü’l-devle “Bu nasıl olur” dedi. Mevlana: “Onlar bizim hiç uyku ve yiyeceğimiz yoktur. Geceleyin daima ayaktaız ve gündüzleri oruç tutuyoruz. Aynü’l-devle ise, bizi bırakıp geceleyin uyuyor, gündüz de yiyor ve asla bize uymuyor, diyorlar” dedi. Aynü’l-devle: “Onlara uyku ve yemek içmek tasavvur edilemez. Ayrıca dilleri ve konuşmaları da yoktur. Onlar, cansız resimlerdir” dedi. Mevlana: “Bu kadar sanatı ve canlı bir resim olan sen, dünya, insan, yerde ve gökteki her şey kendi mahsulü olan bir ressamın eserisin. Senin, yaratıcını

birakıp cansız ve manasız bir resme âşık olman doğru mudur? O habersiz şeykilerden ne elde edilir ve sana ne gelir?” buyurdu. Aynı'd-devle derhal tövbe edip başkoydu ve Müslüman oldu.

Burada Mevlana'nın gayrimüslimler lehine yürüttüğü manevi önderlik işlevinin bir örneğine tanık oluyoruz. Bu kişiler sonunda Mevlana'nın dinini resmen benimserler, ancak bu sonuç kesin bir kural oluşturmaz. Adına bakılırsa Hristiyan kalmış görünen Kaluyan'ın durumu da bunu gösterir gibidir.²¹

Mevlevî erkisiyle gerçekleşen iltida olgusu kilise çevrelerini de büyük ölçüde etkiledi. Yahudi hahamların ihtidası örneklerinin yanı sıra Eflakî, Hristiyan rahipler ve keşişler arasında da birçok Hristiyanlıktan dönme vakasına işaret eder: Bu durum, Mevlana'nın İslam dininin üstünlüğünü kuşkuyla yer bırakmadan kanıtladığı ilahiyat tartışmalarının ardından gerçekleşmiş olabilir. Aşağıdaki bölümde Mevlana ortodoks bir İslam propagandacısı olarak konuşuyor:

Yine akıllıların en olgunlarından sayılan arkadaşların bilginleri şöyle anlattılar: Bir gün Mevlana mübarek medresesinde oturmuştu. Birdenbire Yahudi hahamlarından ve Hristiyan papazlarından bir grup gelerek, tam bir samimiyetle baş koyduktan sonra, Tanrı'nın bu zayıf ümmeti hakkında Kur'an'da vârit olan şer'î tekliflerin hikmetini, emr ve neyhlerin sırrını anlamak ve bu hükümlerden maksadın ne olduğunu bilmek için soruda bulundular. Mevlana bunlara inci gibi sözlerle şöyle cevap verdi: Tanrı kullarına imanı şirkten, namazı kibirden temizlemek, zekâu rızka sebep olmak, orucu halkın ihlâsını denemek, hac-cı dini kuvvetlendirmek, cihadı İslam dinini yükseltmek, emr-i mârufu âlemin emrolunan şeylerinin elde edilmesine sebep olması, kötü şeylerden nehyi sefihlere mâni olmak, akrabalığı gözetmeği onların adedini çoğaltmak, kısası kan dökülmesini önlemek, cezaları haram olan şeyleri halkın gözünde büyütmek, şarap yasağını aklı korumak, hırsızlıktan çekinmeyi iffeti nimetlendirmek, zina terkinı nesebi temiz tutmak ve livata terkinı nesli üretmek, şahadeti inkâr edenlere karşı koymak, lezzetlerin terkinı doğruluğu şereflendirmek, selâmı korkulardan emin kılmak, eminliği ümmetin işlerini düzene koymak, itaati imamlığa saygı göstermek için farz kılmıştır. Bu mânaları o kadar güzel bir tarzda anlattı ki, hep birden bellerindeki zünnarları koparıp atarak, iman getirdiler ve Müslümanlar sırasına geçtiler ve candan mürid oldular. Naklettiklerine göre bu hazretin (Mevlana'nın) zuhurundan ölümüne kadar on sekiz bin kâfir, iman getirerek Müslüman ve mürid olmuştur ve hâlâ da olmaktadır.²²

Burada şeyhlerinin ardından Mevlevî dervişlerinin üsrlendikleri İslam

21 Eflakî, *age.*, c. I, s. 462, 534-535.

22 *Age.*, c. II, s. 30-31.

inancını yayma çabasının kaynağı görülüyor. Kimi zaman ihtida, Hristiyan keşişlerin kendilerinininkinden yüce bir manevi gücü kabul etmelerine yol açan mucizelerin ardından gerçekleşir; Mevlana'nın Kilikya'daki Sis (Kozan) keşişleriyle karşılaşmasında da böyle bir olgu görülür:

Yine keşiş sahibi ulu kişilerden olan Akşehirli şeyh Sinaneddin şöyle rivayet etti ki: Mevlana hazretleri Şamı tarafına, ilimleri elde etmek için hareket ettiği vakit kafil yolda Sis vilayetinde bir mağarada konakladı. O mağarada dünyadan elini çekmiş kırk müntzevi rahip vardı. Onlar riyazetle o dereceye gelmişlerdi ki, bu dünyanın bütün sırlarını keşfediyor, bu süfli âlemin gayıblarından haber veriyor ve insanların içinde olanları söylüyorlardı. Etraftan da kendilerine hediyeler ve adaklar geliyordu. Mevlana hazretlerini gördüklerinde bir çocuğa işaret ettiler. Çocuk havaya zıpladı ve yerle gök arasında durdu. Mevlana hazretleri de mübarek başını önüne eğmiş murakabede idi. Birdenbire o çocuk: "Bana bir çare bulunuz, burada bağlanıp kaldım ve o murakab şahsın heybetinden öleceğim" diye feryad etti. Onlar: "Aşağı in!" dediler. O da: "İnemiyorum, sanki beni buraya çivilemişler" dedi. Ne kadar çalışılsa da aşağı inemedi. Hepsî Mevlana'nın ayaklarını öptü: "Ey dinin sultanı ! Lûtfet, görmemezlikten gel de bizi rüsva etme" dediler. Mevlana da: "Tevhid kelimesini söylemekten başka çare yoktur" dedi. Çocuk derhal "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur, Muhammed onun kulu ve elçisidir" diye tevhid kelimesini söyledi (şahadet getirdi). Ve kolaylıkla aşağı indi. Onların hepsi söz birliği ile iman ettiler ve o hazretle arkadaş olup gitmek istediler. Mevlana müsaade etmedi ve: "Burada kalın, Tanrı ibadeti ile meşgul olun, bizi de hayır duadan unutmayın" buyurdu. Onlar da, orada tâat ve riyazetle meşgul oldular. Ulvi ve süfli mugayyebat onların tasarrufunda kaldı. Orada bir köşeye çekilerek gelip gidene hizmet ediyorlardı.²³

Bu kısa öykü Hristiyanların İslam'ı benimsemelerinin hangi psikolojik koşullarda gerçekleştiğini açık bir biçimde örneklemektedir: İslam, bir önceki dinden tam bir kopuş olarak değil, daha önceki manastır hayatı ve ruhani hayatla ilgili faaliyetlerin devamı ve doğal bir uzantısı olarak sunulmaktadır; bu faaliyetler aynı coğrafi çerçevede, ama bu kez yeni dinin bünyesinde sürdürülmektedir. Bu uygulama bize mistik tarikatların yerli nüfusu ihtida ettirmek için kullandıkları ustaca manevralar hakkında bilgi vermektedir, böylece bu halklar din değiştirmenin daha önceki hayat şartlarını fazla değiştirmedeği izlenimine kapılarak teşvik edilmiş oluyordu.

İslam'a geçiş Mevlana'nın güçlü kişiliğiyle doğrudan ve ani bir karşılaşmadan doğan ruhi sarsıntı da neden olabiliyordu. Gelip geçmekte

23 Age., c. I, s. 78-79. Karş. Bunun "simetrigi" sayılabilecek bir öyküde, Kapadokyalı bir Rum keramet sahibi iki Bektaşî dervîşi oturdukları yerde mucizevi bir şekilde dondurur, M. Balivet, "The Long-Lived Relations between Christians and Moslems in Central Anatolia", B.Z. 16 (1990), s. 315

olan bir keşişin önünde otuz defa saygıyla eğilen Mevlana'nın alçakgönüllülüğü yolcunun ihtida etmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Aşağıdaki bölüm diğer bir anlamlı vakaya tanıklık etmektedir:

Yine nakledilmiştir ki: Bir gün Mevlana hazretleri ulu arkadaşlarla birlikte Meram mescidinden şehre dönüyordu. Birdenbire ihtiyar bir rahip karşılarına çıkıp önlerinde baş koymaya başladı. Mevlana ona: "Sen mı yaşlısın, sakalın mı?" diye sordu. Rahip: "Ben sakalımdan yirmi yıl daha büyüğüm, o daha sonra çıktı" dedi. Bunun üzerine Mevlana: "Ey zavallı! O senden daha sonra çıktığı halde erişti ve kemale erdi. Sen evvelce nasıl idiyisen şimdi de siyahlık, perişanlık ve hamlık içinde yüzüyorsun. Eğer değişmez ve olgunlaşmazsan yazıklar olsun sana!" buyurdu. Zavallı rahip hemen zünnarını kopardı ve iman getirerek inançlı Müslümanlardan oldu.²⁴

C) Sınır Tanımayan Mutasavvıflar ve Dinler Arası Kardeşlik Bağları

Mevlana'nın davranışlarının sonraki dönemler için önemi saptanmak istenirse, Eflakî'nin anlatısı boyunca ortaya çıkan önemli bir olguyu göz önünde bulundurmak gerekir. Mevlana hayattayken, Konstantinopolis'e ve ötesine kadar uzanan Bizans ya da Frank topraklarında, Müslüman tarikatlar ile Hristiyan manastır çevreleri arasında sıkı temaslara kurulduğu anlaşılmaktadır. Karşılıklı saygıya dayanan bu ilişkiler ruhani alanda kurulan kardeşlik bağlarını saptamamızı sağlamaktadır; bu bağlar, 14. ve 15. yüzyıllarda daha büyük ölçekte gerçekleşecek yakınlaşmaları hazırlayacaktır. Burada Osmanlı dünyasındaki Bektaşîlerin ve Bedreddinîlerin bağdaştırımcı ruhunun habercisi olan psikolojik ve kültürel iç içe geçişin ilk aşamasına tanık oluyoruz. 13. yüzyıldan itibaren belli bir İslam-Hristiyan uzlaşması hareketi, Selçuklu devletinin sınırlarını ve Anadolu'yu aşmış görünmektedir. Eflakî'ye göre, Mevlana'nın üni Konstantinopolis'e kadar ulaşmıştır ve keşişler şeyhin huzuruna varabilmek için Konya'ya gelmektedir:

Konstantiniye ülkesinde bilgin bir rahip vardı, Mevlana'nın ilmini, yumuşaklığını ve alçak gönüllülüğünü işitmiş, ona âşık olmuştu. Mevlana'yı görmek üzere Konya'ya geldi. Şehrin rahipleri onu karşılayıp ızarda bulundular. Bu doğru rahip, o hazretin ziyaretini rica etti. Tesadüfen yolda karşılaştılar. Rahip üç defa Hüdavendigar'a secde etti.²⁵

Mevlana Konstantinopolis yakınında yaşayan başka bir keşiş ile de sıkı temas halinde gösterilmektedir. İş için Bizans'ta kalmak zorunda olan müridlerinden birini ona emanet eder:

²⁴ Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 132.

²⁵ Age., s. 351.

Yine nakledilmiştir ki: Şeyh Selahaddin hazretlerinin (Tanrı onun zikrini yüceltsin) tacir ve zengin bir müridi vardı. Mevlana'ya çok sadık bir muhipti. İstanbul'a gitmek istedi. Şeyh Selahaddin'le birlikte izin almak ve yardım dilemek üzere Mevlana'nın hizmetine geldiler. Mevlana'nın elini öpmek şerefiyle gereflendikren sonra Mevlana: "İstanbul civarında bayındır bir kasaba vardır. Orada bir papaz oturur. Bu papaz kendi manastırına çekilmiş ve bütün insanlardan ilgisini kesip kendisiyle yetinmiştir. Bizden ona selam söyleyip hatırını sorasin" buyurdu. Tacir baş koyup (huzurdan çıktı) ve yola koyuldu. O sınıra gelince papazı sorup onun bulunduğu köye gitti. Tam bir edeple manastırdan içeri girdi. Orada hazine gibi bir köşede başını koltuğunun altına sokup oturmuş ve nurları siyah cübbesinin altından gözdeki siyahın içindeki nur gibi parlayan bir şahıs gördü. Tacir bu hali görünce kendinden geçti, sonra Mevlana'nın selamını söyleyince papaz hemen yerinden fırladı ve: "Tanrı'nın selamı senin ve Tanrı'nın seçkin kulları üzerine olsun" deyip baş koydu ve uzun zaman secdede kaldı. O sırada tacir başka bir köşeye bakınca Mevlana hazretlerinin aynı elbise ve sarıklı o köşede murakabe halinde oturmakta olduğunu gördü. Tacire bir hal geldi, bir hıçkırık tutup yere düştü. Bir müddet sonra papaz tacirin gönlünü aldı ve: "Eğer sen hür insanların (ahrâr) sırlarıyla içli dışlı olursan iyilerin iyisi olursun" diye buyurdu. Sonra Tekfur'a: "Bu tacirin bizimle ilgisi vardır. Onu koru da yol muhafızları ve valiler (ummal) ona zorluk çıkarmasınlar" diye bir mektup yazdı. Tacir şehre gelip papazın mektubunu Tekfur'a gönderince, Tekfur emretti: Ona yemekler götürdüler ve az çok ne işi varsa tamamlayıp sağ salım yolcu ettiler. Tacir dönüşte de papazı ziyaret etti. Papaz: "Konya'ya gittiğin vakit, ben biçarenin selam ve saygılarını Hüda-vendigâr hazretlerine iletessin. Bu niyazla dolu olan muhtacı sonsuz lütuf ve inayetinden unutmayacakları umulur" buyurdu. Bir müddet sonra genç tacir Konya'ya gelip bu hali Şeyh Selahaddin'e anlarcı Şeyh Selahaddin: "Veliler hakkında ne söylerlerse hepsi gerçektir ve hepsi şeksiz şüphesiz vâki olur" dedi.²⁶

Değindiğimiz iki anlatıya bakılırsa Mevlana, koruması altındaki kişiyi Bizans imparatoruna tavsiye edecek kadar etkili keşişlerle sıkı ruhani bağlar içinde görünmektedir. Eflâkî'nin yapıtının bir menakıbnâme olması, bu yazarın belleğinde koruduğu gerçek olguların gözden kaçırılmasına neden olmamalıdır. Ticaret ya da başka nedenlerle Bizans ve Selçuklu devletleri arasındaki sıkı temas, iki dünyanın etnik olarak iç içe girmiş olması karşılıklı tanışıklığı ve birçok ortak değer paylaşma bilincini hızla geliştiriyordu. Mevlana manevi etkisiyle birçok ihtidaya yol açmış olsa bile, ne Mevlevî zihniyeti ne de genel olarak derviş zihniyeti basit bir misyonerlik hareketine indirgenemez. Birçok gayrimüslim kendi dinlerini terk etmeden ve bunu yapmaya zorlanmadan tarikatla ilişkilerini sürdürmüş-

lerdir. Bu durumun en bilinen örneği Konya yakınndaki Eflatun manastırındır (*Deyr-i Eflatun*); buradaki keşişler kalıcı bir İslam-Hristiyan uzlaşması başlatmışlardır. Mevlana sık sık dua etmek için manastıra gelir ve onun çile marifetlerine tanık olan başpapaz, kendi dinini korumakla birlikte onun kutsal kişiliğini ve mesajının doğruluğunu kabul eder.

Deyr-i Eflatun'un başpapazı, bütün papazların ileri gelenlerinden yaşlı ve engin bilgili bir adamdı. İstanbul, Frenk, Sis, Canik ve daha başka vilayetlerden (kendi dinlerinin) ilmini öğrenmek için ona gelir, ondan (dın) abkâmını öğrenirlerdi. İşte bu başpapaz hikâye etti ki: Mevlana bir gün bir dağın eteğinde bulunan bu Deyr-i Eflatun'a gelmişti. Soğuk su çıkan mağaranın dibine kadar gitti, hen de mağaranın dışında durmuş, ne olacak diye bakıyordum. Mevlana yedi gün yedi gece o soğuk su içerisinde oturdu. Ondan sonra kendinden geçmiş bir halde dışarı çıkıp yola koyuldu. Gerçekten onun mübarek vücudunda hiçbir değişiklik olmamıştı. Bu rahip yeminler ederek: "İsa'nın sıfatı hakkında okuduğum, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında (suhuf) mütalaa ettiğim ve geçmiş tarihlerde peygamberlerin nefis terbiyelerinin büyüklüğüne dair gördüğüm şeylerin hepsi Mevlana'da fazlasıyla vardır" dedi.

Bu keşişlerin tanık olduğu olağanüstü belirtiler Mevlana'yı "Hristiyanlaştırmalarına" ve onu Hristiyan geleneğinin uzantısı olan bir ermişe dönüştürmelerine yol açar.

Arkadaşların hakikati bilenlerinden nakledilmiştir ki: Deyr-i Eflatun manastırında birçok fenleri bilen yaşlı, hakim bir rahip vardı. Arkadaşlar gezmek için oraya her geldiklerinde, bu rahip onlara türlü hizmetlerde bulunur ve çok itikat gösterirdi. Çelebi Ârif'i de çok severdi. Bir gün arkadaşlar: "Sen Mevlana'yı nasıl gördün ve nasıl bildin?" diyerek ondan bu itikadının sebebini sordular. Rahip dedi ki: Siz onun kim olduğunu ne biliyorsunuz? Ben ondan hadsiz kerametler, birçok mucizeler görmüş ve onun candan bir kulu olmuşum. Geçmiş peygamberlerin hayatlarını İncil'de ve onların kitaplarında okumuştum. Hepsini onun mübarek zâtında müşahade ettim ve onun hakikatine iman getirmişim. Yine bir gün burayı şereflendirmişti. Kırk güne yakın bir hücrede halvet etti. Halvetten çıktığı vakit, onun mübarek eteğini tuttum ve: "Yüce Tanrı Kur'an-ı Mecid'de 'Sonra onlardan Cehennem'e girmeye layık olanları biz daha iyi biliriz' buyurmuştur. Madem ki hepsinin gidişi ateş olacak, o halde İslam dininin bizim dinden üstünlüğü nedir ve bu nasıl olacak?" dedim. Mevlana hiçbir şey söylemedi. Bir an sonra işaret edip şehire doğru yola koyuldu. Ben de o ulu kişinin arkasından yavaş yavaş gidiyordum. Mevlana birdenbire şehrin kenarında bulunan bir fırına girdi. Fırıncılar fırını kızdırmışlardı. Benim siyah, ince ipek elbisemi aldı, kendi ferecesine sarıp fırına attı. Başını önüne eğerek bir müddet bir köşede oturdu. Büyük bir dumanın çıktığını gördüm. Kimsede söz söylemek mecali yoktu. Ondan sonra Mevlana: "Bak !" diye buyurdu. Baktım, fırıncının mübarek fereceyi dışarı çıkarıp Mevlana haz-

retlerine giydirdiğini gördüm. Ferece tertemiz olmuştu. Benim ipek elbisem ise tamamiyle yanmıştı. Mevlana: "Biz böyle gireriz, siz de böyle girersiniz" buyurdu. Bunun üzerine derhal baş koyup mürid oldum.²⁷

Birlikte girilen halvetler, Hristiyanın kendi inancına bağlı kalarak müridi saydığı Müslümanın mesajını kabul etmesi gibi davranışlar İslam-Hristiyan bağdaştırmacılığı yönünde yol alındığını gösteriyordu. Anadolu toplumu, Eflakî'ye göre Konstantinopolis'ten Kilikya'ya kadar müridleri olan Mevlana ya da Deyr-i Eflatun'un başpapazı gibi sözü dinlenen kişilerin örneğinden derinlemesine etkilenmekten geri kalmazdı.

Her iki din için de kabul edilebilir bir felsefi soyutlama olan Deyr-i Eflatun adı bile, karma bir kültür merkezinde bir İslam-Hristiyan ortak yaşamı yaratma arzusunun bir belirtisi olabilir. Manastır, cemaatler arası bir buluşma yeri olma özelliğini geçen yüzyıla, yani oldukça geç bir döneme kadar korumuştur: 19. yüzyılda manastır duvarları içinde üç kilise ile Müslümanlar tarafından inşa edilen bir cami bulunuyordu. Cami, Mevlana'nın oğlunu kurtaran manastırın koruyucu ermişi Aziz Khariton'a teşekkür etmek amacıyla, yerel Hristiyan geleneğine uyan Müslümanlar tarafından inşa edilmişti; Mevlevî şeyhi yılda bir geceyi bu camide dua ederek geçirirdi. Böyle bir kalıcılık 13. yüzyılda Mevlana'nın erkisiyle Konya'da kök salan cemaatler arası göreceli uyum anlayışının, ister Hristiyan ister Müslüman olsunlar, Rum ülkesi sakinlerinin zihniyetine derinlemesine işlediğini gösterir.²⁸

Eflakî'nin anlattığına göre Mevlana'nın cenaze töreni bağdaştırmacılık yolunda çok ilerlemiş bir toplum manzarası sergilemektedir. Selçuklu toplumunu oluşturan grupların hepsi Mevlana'nın müridleri olduklarını ileri sürmektedir ve her biri onun anısını yüceltmek istegindedir. Bu metinde, herkes tarafından paylaşılan saygı, din farklılıklarının ötesine geçmiş görünmekte ve gerçek bir Anadolu cemaatinin oluştuğu izlenimini uyandırmaktadır.

Sonra cenazeyi dışarı çıkardılar. Büyük küçük bütün insanlar başlarını açmışlardı. Kadınlar ve çocuklar da orada idiler. Büyük kıyamete benzer bir kıyamet

²⁷ Age., c. I, s. 284-285; 533-534.

²⁸ Müslüman kaynaklarında söz edilen Eflatun manastırının (Eflakî, age., c. I, s. 284, 533, II, s. 305) Konya yakınındaki Aziz Khariton manastırı olduğu varsayımı Hasluck tarafından ileri sürülmüştür, *Christianity*, c. II, s. 373- 374. Ancak burasının Orta Anadolu'da çok sevilen bir aziz olan Eflatun'a adanmış dinsel bir kuruluş olması ihtimali de bulunmaktadır. 3. veya 4. yüzyılda yaşamış bu Hristiyan şehidinin isim günü Yunanlılarca 18 Kasım'da, Latinlerce 22 Temmuz'da kutlanır, *Vie des Saints et des Bienheureux*, c. VII, Temmuz.

kopru. Herkes ağhyordu. Erkekler çıplaklar, feryad ederek, elbiselerini yırtarak gidiyorlardı. Hristiyanlardan, Yahudilerden, Araplardan, Türklerden, vb bütün milletler, bütün din ve devlet sahipleri hazır bulunuyorlardı. Her biri, kendi âdetleri veçhile kitapları ellerinde önden gidiyorlar, Zebur'dan, Tevrat'tan, Incil'den âyetler okuyor ve hepsi de feryat ediyordu. Müslümanlar sopa ve kılıçla bunları savamıyorlardı. Fakat bu cemaat hiç çekinmiyordu. Büyük bir karışıklık oldu. Bu haber büyük sultana, Sâhibe ve Pervâne'ye erişti. Bunun üzerine onlar da papaz ve kiliselerin büyüklerini çağırıp onlara: "Bu olayın sizinle ne ilgisi vardır? Bu din padişahı bizim reisimiz, imamımız ve muktedirimizdir" dediler. Onlar da: "Biz Musa'nın, İsa'nın ve bütün peygamberlerin hakikatını onun açık sözlerinden anladık ve kendi kitaplarımızda okuduğumuz olgun peygamberlerin tabiat ve hareketlerini onda gördük. Siz Müslümanlar Mevlana'yı nasıl devrinin Muhammed'i olarak tanıyorsanız, biz de onun zamanın Musa'sı ve İsa'sı olarak biliyoruz. Siz nasıl onun muhibbi iseniz, biz de bin şu kadar misli daha çok onun kulu ve müridiyiz. Nitekim kendisi buyurmuştur: *Yetmiş iki millet sırrını bizden dinler. Biz, bir perde ile yüzlerce ses çıkaran bir neyiz.* Mevlana hazretlerinin zâtı, insanlar üzerinde parlayan ve onlara inayette bulunan hakikatler güneşidir. Güneşi bütün dünya sever. Bütün evler onun nuruyla aydınlanır" dediler. Bir Rum keşişi de: "Mevlana ekmek gibidir. Hiç kimse ekmeğe ihtiyaç duymamazlık edemez. Ekmekten kaçan hiçbir ağ gördünüz mü? Siz onun kim olduğunu nereden bileceksiniz?" dedi. Bunun üzerine büyükler susup hiçbir şey söylemediler.²⁹

Hristiyanların ve Yahudilerin bu tepkilerinde bağdaştırmacı zihniyet açıkça görülmektedir, Mevlana "onların Musa'sı" ya da "onların İsa'sı" olmuştur; ihtida etmek bir yana, Yahudi-Hristiyan dünyası yeni peygamberi kendi geleneklerine katmıştır. Yabancı unsurları özümleme yöntemi-ne ileriki tarihlerde daha da sık rastlanacaktır. Ayrıca gayrimüslimlerin Mevlana kültürünü haklı göstermek için ileri sürdükleri gerekçeyi de belirtmek gerekir. Mevlana'nın müridleri olduklarını ileri sürmelerine izin veren unsur, onun öğretisinin evrenselci yönüdür ve Mevlana'dan yaptıkları alıntı, sufilerin dinlerüstü ideolojisinin yerel halklar açısından çekiciliğinin tipik bir örneğidir. Mevlana'nın sık sık ileri sürdüğü gibi, dinlerin amaçları tek ise, koşullar gerekli kılıyorsa yabancı bir mürşidi benimsemek bir çelişki değildir. Böylece artık geriye dönüş imkânı bırakmayan Müslüman fethi koşullarında, Mevlana'nın çoğu zaman karma bir dinleyici kitlesi karşısında açıkladığı mistik evrenselciliğin Hristiyanların görüşleri üzerinde nasıl bir etki yaptığı anlaşılır.

Yollar çeşit çeşit olsa da, hedef birdir. Kâbe'ye giden birçok yol olduğunu gör-

²⁹ Eflakî, *age.*, c. II, s. 13-14. Mevlana'nın torunu Ârif Çelebi'nin cenazesi sırasında da gayrimüslimler aynı tepkileri gösterirler, *age.*, c. II, s. 365.

müyor musunuz? Kimilerine göre yol Rûm'dan, kimilerine göre Suriye'den, kimilerine göreyse Acem'den, Çin'den, Hind ya da Yemen denizinden geçer. Onun için eğer yollara bakarsanız çeşitlilik büyük, ayrılıklar sonsuzdur. Ama hedefe baktığınızda, onlar uyum içinde ve tekler ... Sonunda Kabe'ye ulaştıklarında, yollar konusundaki bu kavganın, bu savaşın, bu çeşitliliğin -biri ötekine: "Sen günah işliyorsun, kâfirsin" der ve öteki de aynı şekilde cevap verir- sadece yollara ilişkin olduğunu ve hedeflerinin bir olduğunu anlarlar.³⁰

Böylece 13. yüzyılda Anadolu'da oluşan ilk yerleşik Türk toplumu, Selçukluların siyasal ve kültürel etkisi altında, çeşitli öğeleri özgün bir sentez içinde birleştirmeyi başarmış bir dünya görünümünü vermektedir. Mevlana'nın güçlü kişiliğinde odaklanan bu bağdaştırmacı zihniyet tarikatın kurucusunun oğlu Sultan Veled ve torunu Ârif Çelebi tarafından devralınmış ve büyük ölçüde yayılmıştır. Bu iki kişi Hristiyanlar ile Müslümanların sıkı bağlar içinde olduğu bir aile ortamında yetişmişti. Sultan Veled'in sütan-nesinin adı *Kiramana* Hatun'dur (Yunancada, yaşlı ana); bu da kadının Yunan asıllı olduğunun belirtisi olabilir ve Eflakî ilginç bir şekilde Mevlana'nın öz kızının adının *Efendipula* olduğunu belirtir. Mevlana'nın soyundan gelenler onun Hristiyanlara karşı hoşgörölü tavrına öykündüler ve uç beylerinin üzerinde giderek artan bir etki yaratarak yeni fethedilen halklara nasıl davranılması gerektiği konusunda kendi anlayışlarını aşıladılar. Hristiyan tarafında da, Mevlana'nın ilk gayrimüslim müridlerinin benimsediği bağdaştırmacılık meyvelerini vermiş, Orta Anadolu'da gelişikten sonra Türk ordularının peşinde bütün yarımadaya yayılmıştır. 15. yüzyılda Alman seyyah Schiltberger, Hristiyanların Mevlana'nın müşidi Şemseddin Tebrizi'ye kendi ulu kişilerinden biri gibi saygı gösterdiklerine işaret eder:

Mezarı Konya adında bir şehirde bulunan *Aziz Schenisis*, önceleri kâfir bir din adamıydı; sonra gizlice vaftiz edildi. Eceli geldiğinde Tanrı'nın bedenini bir el-mada aldı.³¹

Böylece Selçuklu toplumu, Müslüman bir devlete, komşu İslam yöneticilerinin gözünden kaçmayan Anadolu'ya özgü bir nitelik kazandırmayı başaran bağdaştırmacı bir deneyimin öncüsü olmuştur.

Çevrede, acaba Selçuklular pagan, mecusî ya da gebr mi oldular diye soruluyordu. Mümin bir müslüman olan Halep emiri Nureddin Zengî, II. Kılıç Arslan'ın gerçek bir mümin olduğuna inanmadığı için onun, elçisinin önünde kelime-i şahadet getirmesini şart koşmuştu.³²

30 Arberry, *Discourses of Rumî*, s. 108-109.

31 Eflakî, *age.*, c. II, s. 230, 385; Schiltberger, Tefler (ed.), s. 40.

32 C. Huart, *Konia*, s. 214-215.

3- HACI BEKTAŞ VE YUNUS EMRE: TÜRKÇE EVRENSELÇİLİK

Mevlana 13. yüzyılda Anadolu'da mistik ve şiîrsel bir evrenselciliğın oluşmasında temel bir rol oynamakla birlikte, Mevlevîlikle bağıntılı oldukları halde sonradan kendilerine özgü bir evrim, gelişme ve etkileri olan diğerk özgül akımları da göz ardı etmemek gerekir.

Orta Asya'nın Şaman ve aşîret gelenekleri ile tasavvuf anlayışını özgün bir sentez halinde kaynaştıran özerk bir tasavvuf akımı da, tarihsel çerçevesi iyi belirlenmemiş bir şahsiyete, Hacı Bektaş Veli'ye bağlanan hareketler. Bu tophuluk, bağdaştırmacı ve evrenselci düşüncelerini bütün Osmanlı dönemi boyunca halk arasında Mevlevîlerden çok daha geniş çapta yaymayı başarmıştır.

Evrenselci tınıları olan ve şiîrsel biçimdeki Anadolu mistik aşk anlayışının oluşturulmasında seçkin bir yeri olan diğerk bir şahsiyet, Yunus Emre, Anadolu Müslümanları'na en yakın gelen dilde, Türkçe yazdığı için büyük bir dinleyici kitesine ulaşmıştır.

Etkileri ne kadar kalıcıysa, haklarında yazılmış menakıbnameler de o denli belirsiz olan ve geleneksel olarak Mevlana ile aralarında bağlantı kurulan bu iki şahsiyete kısaca değinmek yerinde olacaktır.

A) Hacı Bektaş, Hıristiyanlar ve Bağdaştırmacılık

Hacı Bektaş'tan kaynaklanan hareket çok yaygın bir kitleye ulaşmış, çok geniş bir toplumsal yelpazede yankı bulmuş ve faaliyetlerinin bir bölümünü özellikle gayrimüslimlerle temaslara ayırmıştır.

Bir 15. yüzyıl yapıtı olan *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş*'ta anlatıldığı şekliyle, Bektaşî hareketinin kökenleri ve kurucusunun hayatı efsanelerle iç içe geçmiştir. Ancak bu eserde, ortaçağda Türkmen Anadolu'sunun toplumsal-dinsel mayalanmasını kavramak isteyenlere yararlı olacak tarihsel bir zemin ortaya konmaktadır. Hacı Bektaş ile zamanının bütün dinsel, mistik ve toplumsal hareketleri arasındaki ilişkilerin belirlenmesi oldukça güç, hatta kronolojik açıdan imkânsız olmasına rağmen, bu eserde böyle bir bağlantı kurulması anlamlıdır.

13. yüzyılda Horasan'dan gelerek Anadolu'ya yerleştiği anlatılan Hacı Bektaş, Gölpınarlı'ya göre, 1248'den 1270-71'e kadar esas olarak Sulucakarahöyük'te (bugün Kırşehir yakınında Hacıbektaş) yaşadı. Efsaneye göre buraya, Orta Asya'nın Şaman geleneklerinde sıkça görülen bir dönüşümle, güvercin donunda gelmişti. Velinin hayat hikâyesi ve onu sahiplenen tarikatın gelenekleri Orta Asya'nın izlerini taşınmaktadır. Örtülü olmayan kadınların tarikat ayinlerine katılmaları, esrime amaçlı semâ, bazı hayvanların kurban edilmesi, insanların kuşa dönüşmesi ve tarikat üye-

lerinin belirgin nitelikleri olan çok uzun bıyıkların kökeninde Şamanlık yatmaktadır.

Yandaşlarının ona attıkları silsile, Peygamber'e ve Hz. Ali'ye kadar uzanıyordu. *Vilâyetnâme*'ye göre Nişapur emirinin oğluydu ve mistik eğilimine uyarak tahttan feragat etmişti, bu anlatılanlar Buda'nın hayatıyla da koşutluk gösterir. Büyük sıfı Ahmed Yesevî (öl. 1166-67) ile arasında kurulan bağlantı Yesevî'nin müridlerinin Horasan'da etkin olduklarını ve Hacı Bektaş'ın onların öğretisini izlediğini gösterir. Ahmed Yesevî'nin Anadolu ile bağlantı kurmamış olmasına ve kronolojik tutarsızlıklara rağmen, Bektaşî inancına göre, Haydar adıyla da bilinen Hoca Ahmed Yesevî'nin Hacı Bektaş ile birlikte Kayseri'ye geldiği rivayet edilir. Yine bu rivayete göre, Ahmed Yesevî orada Mene adında Hristiyan bir kadınla evlenmiş ve sonra Hacı Bektaş ve Ahmed Yesevî inançlarının oluştuğu Haydar es-Sultan'a yerleşmiştir.³³

13. yüzyılın Türkmen Anadolu'sunda Hacı Bektaş çoğu zaman toplumsal-dinsel içerikli Babaî hareketiyle sıkı ilişki içinde gösterilir, ancak onları bir araya getiren kesin bağları tanımlamak zordur. Aşıkpaşazade'ye ve Elvan Çelebi'ye bakılırsa Bektaş, Baba İlyas'ın çevresindendi ve sonradan ikisinden kaynaklanan çevreler birbirlerine çok yakınlaştı. Bu da, Bektaşî hareketinin başından beri aralarında büyük bir dinleyici kitlesi bulacağı kırsal kesimde ve aşiret ortamında etkili olduğunu gösterir. Örneğin 1526-27 Türkmen ayaklanmasını³⁴ Hacı Bektaş soyundan gelen bir kişi yönetmiştir. Hacı Bektaş'ın müridlerinin Anadolu'daki kırsal katmanlar ve göçerler üzerinde etkili olması, kentlerde geniş bir kitle bulamadığı anlamına gelmez. *Vilâyetnâme* Anadolu Ahi loncalarının ve Türk Fütüvve-

³³ Hacı Bektaş ve müridleri hakkında *Vilâyetnâme*, Gölpinarlı (ed.), ve J. K. Birge, *Bektashi order of Dervishes*'in dışında, bkz. I. Melikoff'un bütün çalışmaları, özellikle de, *Turcica* 20 (1988), *STABD* (1982), *Memorial Ö. L. Barkan* (1980), *UTFKB* (1976), *TDED* (1973), *REI* (1966) Ayrıca karş. A. Y. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri ve Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*; ayrıca "Bektachiyya", *REI*, LX (1992). Hacı Bektaş'ın Anadolu'da ikametinin olası tarihlendirilmesi hakkında, Gölpinarlı, *Vilâyetnâme*, s. XIX-XX; Melikoff, *Turcica*, s. 12; Birge, s. 40, 51. Bektaş'ın şekil değiştirmeleri, Melikoff, *Turcica*, s. 14-15. Şamanik kökenli bazı gelenekler hakkında, bkz. P. Boratav, "Vestiges oğuz dans la tradition Bektaşî", *A. XXIV O.O.K.*, s. 382-385. Buda ile benzerlikler, *Vryonis-Decline*, s. 369, not 44. Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş, Melikoff, *Turcica*, s. 12-17, Haydar ve Hristiyan eşi, *Hasluck-Christianity*, c. II, s. 403.

³⁴ Ocak-Baba *Resul*, s. 132 ve dev.; Cahen, "Baba Ishaq, Baba İlyas, Hadji Bektash et quelques autres", *Turcica* I (1969), s. 61-64. Hacı Bektaş'ın soyundan gelen bir Türkmen olan Kalenderoğlu'nun Kanuni Sultan Süleyman döneminde ayaklanması, karş. *Peçevi Tarihi*, Baykal (ed.), c. I, s. 92: "Kalender, Hacı Bektaş-ı Veli'nin torunlarındandır".

ti'nin piri olan Ahi Evran'ın Hacı Bektaş'ın yakın dostu olduğunu ileri sürer. Rivayete göre Ahi Evran şöyle yazmıştır: "Ben kimin şeyhiysem, Hacı Bektaş da onun şeyhidir." Eflakî'ye göre, Hacı Bektaş'ın nüfuzu kentlerde Mevlana'nın nüfuzuyla rekabet edebilmektedir. Diğer yandan Hacı Bektaş'ın gazilerin piri sayılması, onun 14. yüzyıl ortasında Yeniçeri ocağını kurduğu gibi anakronik bir efsanenin nasıl doğduğunu da açıklar. Bilindiği gibi Yeniçerilere "Hacı Bektaş oğulları" adı verilir, ağaları ise "Bektaşî ağasıdır" (*ağayân-i Bektaşîyân*).³⁵

Kendisiyle ilgili rivayetlerde Hacı Bektaş, çok çeşitli unsurların aynı ad altında toplandığı bir tür kahraman görünümündedir. Bu saygın kişinin çevresinde yer alan ve haklı ya da haksız olarak onu sahiplenen çok değişken topluluklar (dönemlere ve söz konusu toplulukların yaygınlığına göre), Alevi, Kızılbaş, Tahtacı, vb. adlarını almıştır, ancak bu adların hiçbirisi asla Bektaşî sözcüğü ile tam eşanlamlı değildir. Bektaşî terimi sadece, 16. yüzyıla kadar anarşik olan bir silsileyi kurallara bağlamaya ve onu sıkıca yapılanmış bir örgüt haline getirmeye çalışan Balım Sultan'ın kurduğu tarikat için meşru bir şekilde kullanılabilir. Bunun da ötesinde, Hacı Bektaş'ın müridleri, pirleriyle çağdaş olsun olmasın, bütün ünlü Müslüman mutasavvıfları kendilerine mal etme gibi bağdaştırmacı bir eğilimin etkisiyle Bektaşî adının çok geniş bir manevi kabul görmesine katkıda bulundular. Bu anlamda, bu alandaki herhangi bir adlandırma hiçbir zaman bir diğerini dışlar nitelikte değildir. Bu adlar tam anlamıyla özdeşleşmeden bir araya gelebilir. Hacı Bektaş'tan kaynaklanan düşünce akımıyla ilgilenenler Türk Şiiliği, ya da Bektaşî fıkraları gibi çok farklı olgulardan söz etme durumunda kalabilir. Bektaşî düşüncesi³⁶ başlığı altında incelenmesi söz konusu olan, tarihi bir gerçek olan tarikatın rolü dışında, Türk dünyasındaki çok genelleştirilmiş bütün bir evrenselci zihniyet ve bağdaştırmacı görüş açısidir.

Katı dogmatik sınırları olmayan geniş Alevi-Bektaşî manevi ailesi, ta-

35 Ahi Evran ve Hacı Bektaş, *Vilâyetnâme*, Gölpinarlı, s. 50-54; E. Koşan, "Hacı Bektaş Veli et le Bektasisme", *Art de Cappadoce*, s. 193. Hacı Bektaş'ın kentsel alanda etkisi, Eflakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 371-373. Hacı Bektaş ve Yeniçeriler, Gölpinarlı, "Les organisations de la Futuvvet dans les pays musulmans et turcs", *RFSEI* (1949-1950), s. 21; Weissmann, *Les Janissaires*, s. 15-17.

36 Alevi terimi hakkında, Melikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *STMABD*, s. 379, 395; aynı yazar, "Au sujet de quelques fêtes des Alevis d'Anatolie", *UTFKB*, s. 177-179. Kızılbaş terimi, A. Gökalp, *Têtes Rouges et Bouches Noires*; Tahtacı terimi, J.P. Roux ve K. Özbayrı, "Quelques notes sur la religion de Tahtacı", *REI* (1964), s. 45-86. Balım Sultan, *Birge-Bektaşî*, s. 56-58. Yeniçeri ocağının yok edilmesinden sonra Bektaşîler, Melikoff, "L'ordre des Bektaşî après 1826", *Turcica* 15 (1983), s. 155-178. Bektaşî fıkraları, M. Eloglu-O. Tansel, *Bektaşî Dedikleri*.

rihsel değişimler sonucunda oldukça erken bir tarihte gayrimüslim halklarla, özellikle de Hristiyanlarla temas içine girmiş ve esnek heterodoksluğu sayesinde İslam'ın dışındaki birçok unsuru kabullenmeye iyice hazırlanmıştı. Olan şuydu: Türklerin, gazi dervişlerin de katıldığı, Anadolu'daki ilerleyişi sırasında, sufi topluluklar sistemli olarak Bizans sınırlarındaki uç beyliklerine yerleşiyor ve bu topraklar fethedildikten sonra zaviyeler kurarak buralardan hareketle yöreyi şenlendiriyor ve öğretilerini yerleşik yerli nüfus arasında olduğu gibi, Türkmen aşiretleri arasında da yayıyorlardı. *Vilâyetnâme*'nin Hacı Bektaş ve ilk müridleri hakkında aktardığı olgular, 14. ve 15. yüzyıllarda yoğun bir din yayma etkinliği yürütüldüğü konusunda bilgi verir.

Ancak bu, kendine özgü, resmî İslam'ın sınırlarının oldukça dışında bir din yayma anlayışıdır ve amacı, harekete yalnızca kâfirleri değil "sıradan" Müslümanları da katmak, onları katı ortodoks İslam'ın reddedeceği dış etkileri özümlemeyi kabul eden bir tarikatın mensubu yapmaktır. *Vilâyetnâme*'de, Müslümanları kendi yoluna "ihtida ettiren" bir Bektaş çıkar karşınıza ve bu hareketin ortodoks İslam dışına çıkma eğilimini gösterir. Böylece, bölgede kol gezen eşkiyanın yanı sıra bir Germiyan beyi ile ordusunu da kendi yanına çeker. Ayrıca Bektaş ve müridleri, *Vilâyetnâme*'nin birçok bölümünde belirtildiği gibi, Anadolu'ya yerleşmiş olmakla birlikte İslamlaşmamış olan Orta Asya kökenli aşiretlerin de din değiştirmesinde büyük rol oynar; ilkeri dönemlerde Bektaşîleri aşiret ve göçer dünyasına bağlamaya devam eden yakınlık da bu olguyu doğrular. Ancak burada bizi özellikle ilgilendiren, ilk Bektaşîler ile Hristiyan nüfusun teması girmelerini konu alan rivayetlerdir. Bu ilk temaslara doktrin alanındaki olası etkilenmeleri ve sonradan gerçekleşecek olan karşılıklı çekimi daha iyi anlamamızı sağlar. Bektaşî hareketi başlangıcından itibaren "Hristiyan meseleleri"nde uzmanlaşmış gibidir.

Vilâyetnâme'de, Hacı Bektaş'ın Kapadokya'daki Rum köyü Sineson'da yaşayan Hristiyanlara yardım etmek için bir mucize gerçekleştirdiği anlatılır:

Hünkâr, Kayseri'den Urgüp'e gelirken yolda, Sineson adlı bir Hristiyan köyüne ulaştı. Hristiyanlar, çavdar ekmeği pişirmişlerdi. İçlerinden bir kadın başına bir tekne almış, ekmeği götürmedeydi. Hünkârı görünce hemen tekneyi başından indirdi; derviş dedi, lütfet, bir parça al ye; bizim yerimizde buğday bitmez, ayıplanır.

Hünkâr, bu sözü duyunca, bereketli olsun, çavdar ekin, buğday biçin; küçük hamur yapın, büyük somun alın dedi. Şimdi hâlâ o köyde çavdar ekerler, buğday biçerler. Küçük hamurlar yapıp firma atarlar, büyük somun çıkarırlar. Buğday ekerlerse çavdar olur, fakat çavdar ekince buğday biçerler. Gene bu

yüzden o köydeki Hristiyanlar, Hünkâr'ın oturduğu makamı ziyaret ederler, her yıl toplanıp gelirler, kurbanlar, adaklar getirip şenlik ederler.

Bu rivayetin içinde Sineson'daki bir Bektaşî etkinliğinin anısı gizli gibidir; bu etkinlik, fethedilmiş bölgelerde kurulan zaviyelerde sık sık işgücü olarak kullanılan Hristiyan cemaatlere tarikatın maddi yardımını şeklini almıştır. Köydeki Rumların Hünkâr'a gösterdikleri saygıyı gözler önüne sermeyi amaçlayan bu rivayette, mucizenin Hristiyan köylüler arasında yol açabileceği ihtidadan hiç söz edilmemesi dikkat çekicidir. Gerçekten de 1905 kadar geç bir dönemde, Sineson halkının dörtte üçü hâlâ Hristiyanı. Ancak bu, Hacı Bektaş'ı bir aziz olarak görmelerini ve türbesini ziyaret etmelerini engellemez. Vital Cuinet, Hacı Bektaş rekkesinin 19. yüzyıl sonunda Hristiyanlar tarafından hâlâ ziyaret edildiğini aktarır:

.. (onlar) yerli Hristiyanların aziz Haralambos ile özdeşleştirdikleri Hacı Bektaş Veli'nin türbesini her gün ziyarete gelirler. Bu inanç doğrultusunda türbe-ye girerken Hristiyan ziyaretçiler haç çıkarır, Müslüman hacılar ise bitişikteki camide namaz kılar. Her iki taraf da aynı şekilde iyi karşılanır.³⁷

Ekonomik bağlara, ritüellerde bağdaştırmacılığa ve Hristiyanlar ile Bektaşîler arasındaki mistik temasa *Vilâyetnâme*'nin başka bir bölümü de tanıklık eder: Hacı Bektaş'ın gizli müridi olup, "İslam ülkesinin öte yanındaki bir memlekette" yaşayan bir keşişin buğdaya ihtiyacı olur, çünkü kıtlık hüküm sürmektedir. Onun bu sıkıntısı Hacı Bektaş'a malum olur ve müridlerinden biriyle keşişe buğday gönderir. Keşiş geleni yüreктen karşılar. Sonra müridi gizli bir odaya götürür, orada keşiş elbiselerini soyunur, elifi tacı başına koyar, derviş abasını giyinir ve dervişle beraber namaza durur. Kendisinin de Hünkâr'ın dervişi olduğunu söyler; sonra yeniden keşiş elbisesini giyer.³⁸

Bu rivayet birçok noktayı açıklığa kavuşturur. Anadolu'daki Türk yayılmasının mızrakbaşı olan Bektaşîler türündeki dervişler, daha askeri fetih başlamadan önce, mutasavvıfların yaydığı mistik evrenselciliğin çekiciliğine kapılan Hristiyan yandaşlar kazanabilmişlerdir. Diğer taraftan bağdaştırmacı zihniyet, birçok ritüelin, hatta kimi zaman karma ibadethanelerde, fütursuzca yan yana gelmesi şeklinde açıkça betimlenmiştir. Bu dinsel uygulamalar, yerel dinin terk edilmesini zorunlu kılmayan ve daha çok

³⁷ Melikoff, "Un ordre de derviches colonisateurs: Les bektachis", *Mémorial O. L. Baran*, s. 149 ve dev. Germiyan beyi, *Vilâyetnâme*, Gölpınarlı, s. 43, Bektaş'ın Sineson'da gösterdiği marifet, *age.*, s. 23-24. Sineson'da Hristiyan çoğunluk, R. M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, s. 27. Hristiyanların Bektaş'ın türbesine hacca gelişi, Cuinet, *La Turquie d'Asie*, c. I, s. 341

³⁸ *Vilâyetnâme*, s. 56: "Müslüman keşiş"

yerel geleneğin mistik tamamlayıcısı ve içsel derinleşmesi olarak görülen manevi bir ideolojinin Hristiyan ortamında başarı kazanmasına katkıda bulundu. Hacı Bektaş'ın ve müridlerinin Hristiyan toprağındaki yoğun etkinliğine *Vilâyetnâme* sık sık tanıklık etmektedir: Erenler, Simavnah Şeyh Bedreddin'in de ilerde yapacağı gibi, bir Frengistan adasındaki keşiş ziyaret eder. Evliyanın türbesini bir Hristiyan inşa eder. Müridi Haydar, Hristiyan bir kadınla evlenir. Başka bir müridi Karaca Ahmed Balkanlar'da büyük saygı görecektir. Sarı İsmail tekkeye dönüştürdüğü Tavas kilisesine yerleşir ve İsa suretinde görünerek kent halkını ihtida ettirir. Resul Baba da Altıntaş ve Hisarcık'taki Hristiyanları benzeri bir dönüşümün sonucunda kazanır.

Hristiyan-Bektaşî ilişkileri Osmanlı döneminde gelişecek ve tarikat mensupları gayrimüslimlerle yakın bağlar kuracaktır; amaçları arasında onları İslam'a döndürmek kuşkusuz vardır ama, çoğu zaman İslam'a şeklen bağlanmayı zorunlu kılmadan dinlerüstü bir anlayışla mistik temaslara öncelik verirler. Bu duruma imparatorluğun son dönemlerine kadar gayrimüslim kaynaklar tanıklık etmektedir: Bektaşîler karına ibadet yerlerini, ritüellerin birbirine karışmasını desreklere; saflarına Hristiyanları kabul ederler, rahiplerle düzenli temas halindedirler ve kimi zaman açıkça evrenselci nitelik taşıyan tüzükler hazırlarlar. Örneğin tarikatın bir kuralına göre: "Gerçek Bektaşî hangi dinden olursa olsun her insana saygı gösterir, onu sevgili kardeşi sayar. Hiçbir dini reddetmez, hepsine saygı gösterir. Hiçbir kutsal kitabı, ahirete ilişkin hiçbir öğretiyi mahkûm etmez". Bu geniş görüş açısı tarikatın sık sık eski ve saygın şahsiyetleri kendinden saymasına neden olmuştur; bu şahsiyetler Aya Yorgi'den halk tarafından çok sevilen ozan Yunus Emre gibi en ünlü Türk mutasavvıflarına kadar uzanan geniş bir yelpaze oluşturur. Burada Yunus Emre'den söz etmemiz gerekir, çünkü şiirsel ve mistik etkisiyle Anadolu ve Türk dünyasında sufiliğin evrenselci eğilimlerinin halka mal olmasına katkıda bulunmuştur.³⁹

B) Yunus Emre ve "Aşk Dini"

Büyük Türk ozanın kişiliğinde bize en ilginç görünen yön, zamanın bütün mistik-şiirsel akımlarını özümlemiş olmasıdır. Önemli olan onun şu ya da bu akıma şeklen sıkı sıkıya bağlı olduğunun saptanması değildir (za-

³⁹ Bektaş ve Frengistan adasındaki keşiş, *Vilâyetnâme*, s. 66-67. Türbenin mimarı, *age.*, s. 91. Haydar, bkz. yuk. dipnot 33. Karaca Ahmed, *Hasluck-Christianity*, c. II, s. 404. Sarı İsmail'in Tavas'a gidişi, *Vilâyetnâme*, s. 82-83. Resul Baba, *age.*, s. 88-89. İslam-Hristiyan ibadet mekânları, ritüel karışımları, Bektaşî etkisinden kaynaklanan dinler arası temaslara, karşı. *Hasluck-Christianity*. Alıntı olarak dile getirilen evrenselci inanç beyanı Arnavut Naim Fraşeri Bey'e aittir, *age.*, c. II, s. 561

ren tarihsel açıdan bunu belirlemek oldukça güçtür); önemli olan, Bektaşîlerin, Mevlevîlerin ve Anadolu Türk halkının kendilerini bulduğu bu mütevacı saz şairinin, erken ortaçağdan itibaren Anadolu insanına damgasını vuran bir ruh halini, hayat karşısında alınan tavrı, mistik bir boyutu ve manevi bir açılımı şahsında temsil etmesidir. Yapıtlarında özellikle Attar'ın (1119-1193) ya da İbnü'l-Fârid'in (1182-1235) işlediği eski İran ve Arap temalarını yeniden ele almış, 12. yüzyılın büyük mutasavvıfı Ahmed Yesevî'den gelen Orta Asya geleneğinin ve Mevlana'nın da etkisinde kalmış olsa da, Yunus Emre bu katkıları bir türdeşlikte buluşturmuş ve özgün bir üslup oluşturmayı başarmıştır. Ozan böylece Osmanlı döneminden günümüze kadar azalmadan gelen bir ün kazanmasını sağlayan yeni bir Türk ve Anadolu şiirsel harmanını gerçekleştirmiştir. Gezgin derviş Yunus'un işlediği temalar, Selçuklu döneminin sonunda Anadolu sufilерinin zihniyetindeki belirli bir evrenselcilik anlayışına tanıklık etmektedir.⁴⁰

Öncelikle, Osmanlı döneminde büyük ölçüde gelişecek olan Melamî tarzı bir antikonformizm söz konusudur; işin özü, İslam'ın cevaz vermediği davranışlara mistik bir anlam yükleyerek onları övmektir. Bu yöntemin amacı yasak olan bir hareketi, çoğu zaman dünyevi yaşam ve sosyal konformizm izlerini taşıyan basit dış uygulamaların (ibadetlerin) üzerinde, bir kutsama aracına dönüştüren içsel (batîni) dinin üstünlüğünü ilan etmektir. Böylece şarap kullanımı ya da musiki mistik sarhoşluğa dönüştür, meyhane Allah'ın sâkisi olduğu kâinatı simgeler: "Ben oruç namaz için süci içdüm esridüm / Tesbîh u seccadeyiğin dinledüm eşte kopuz" der Yunus şiirlerinde. Allah'a seslenir ve onun aşk şarabından içmek istediğini ifade eder. Kendisini her şeyden önce Emre ya da Âşık olarak gören Yunus'ta Aşk kavramı her şeyin merkezinde, bütün engellerin üzerindedir;

⁴⁰ Kuluna karşı sert davrandığı için âşığın Allah'a sitem etmesi Attar'ın ve Yunus'un ortak temalarından biridir: "Sana nasıl davransam ki; acıdan başka bir şey vermedin bana", Attar, *Elahi Nameh*, s. 230; "Neyledim niçdüm sanâ iy padişâh/Ben mi düzdüm beni sen düzdün beni/Pür ayıb nîşe getürdüm iy ganî", Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushiyye ve Divân*, Gölpinarlı (ed.), s. 150; İbnü'l-Fârid'in ve Yunus'un dinlerüstü anlayışı: "Caminin minberi Kur'an'la aydınlanmıştır; ama bir kilisenin üzerinde İncil duran mihrabi da monadan yoksun değildir ve Musa'ya halkı için vahyedilmiş Tevrat kitapları da boşuna değildir; hahamlar onların aracılığıyla her akşam Allah'la konuşurlar". İbn al-Fâridh, *La Grande Tâiyya*, s. 56; Yunus kiliselerde dua etmekte tereddüt etmediğini belirtiyor, *Risâlet*, Gölpinarlı, s. 156; ona göre Tevrat, İncil ve Kur'an insanın içinde mevcuttur, *age.*, s. 170. Mevlana'nın ve Ahmed Yesevî'nin etkisi, Yunus Emre, *Le livre de l'Amour Sublime*, Halbout du Tanney ve Seghers (ed.), s. 11-13. Macaristanlı György'nin *Tractatus* adlı yapıtı sayesinde 15. yüzyıldan itibaren Avrupa'da tanınan Yunus Emre (Bombaci, *Littérature turque*, s. 240) hakkında yazılmış birçok yapıt bulunmaktadır, karşı. *Yunus Emre Bibliyografyası. Kitap-Makale*, Ankara, 1988.

gerçek mümin Kıyamet'in ve Cehennem'in cziyetlerine inanmaz, "bakkal gibi" terazisinde günah tartan bir Allah istemez o. "Aşk dini" aynı zamanda ve özellikle ibadet farklılıklarını aşar ve Yunus dinlerüstü inancını gür bir sesle ilan eder: "Bütün dinler bizim için makbuldür". Samimi Aşık kendini herhangi bir ibadet yerinde rahat hissedebilir, çünkü o yerin her köşesinde ve her zaman cananını bulabilir: "Bir dem varur mescidlere yüz sürer anda yirleri / Bir dem varur deyre girer Incil okur ruhban olur".

Bu tavır gayrimüslimlere karşı çok açık bir yaklaşım doğurur: "Biz kimseye kin tutmasız / Agyar dahi dosttur bize". Yunus'a göre sufi hangi ibadeti isterse edebilir, çünkü gerçek mümin bu ibadet aracılığıyla Yaratandan nezdinde geçerli tek ibadete her zaman ulaşır. Derviş, mistik bir Proteus gibi şekillere ve zahiri kanaatlere önem vermez:

Gökyüzünde İsa ile Tır dağında Musa ile
Elindeki asa ile çağırayım Mevlâm seni.

Derdi öküş Eyyub ile gözü yaşlı Yakub ile
Ol Muhammed Mahbub ile çağırayım Mevlâm seni.⁴¹

13. yüzyılda Anadolu'da hızla çoğalan gezici dervişlerin bu evrenselci tavrı halka olduğu gibi seçkinlere de yansiyacaktır. Dinsel bağdaştırmacılığa ivme kazandıran bu tavır Anadolu'lu olmayan Müslüman ya da Hristiyan gözlemciler tarafından çoğu zaman şaşkınlıkla karşılanmış, şu ya da bu Selçuklu hükümdarının ya da Türkmen beyinin bağdaştırmacı uygulamaları ya da aşırı hoşgörülerini nedeniyle dinsel kimliklerinin çok belirsiz kalmış olması onların sık sık kâfirlikle, kuşkuculukla hatta mülhidlikle suçlanmasına yol açmıştır.⁴²

41 Şarap ve musiki, *Risâlet*, Gölpinarlı, s. 64; *Meyhane, Divân*; ayrıca karş. Birge-Bektas-hî, s. 91 ve İbn al-Fâridh, *Al Khamriya, l'Eloge du vin*, Dermenghem (ed.). İlahi aşkın şarabı, Yunus Emre, *Poèmes*, Saraç ve Gölpinarlı (ed.), s. 25. "Terzi kurarsın hevâset dartmaga / Kasdidersin beni oda atmaga / Terezi ânâ gerek bakkâl ola / Ya bezirgân ıdcir ü attâr ola", *Risâlet*, Gölpinarlı, s. 150. "İşk mezhebü dindür bana", *Divân*, Rég-nier, s. 55; karş. İbn Arabî, yuk. dipnot 12. "Bir dem varur mescidlere... Bir dem varur deyre...", *Risâlet*, Gölpinarlı, s. 156; Mevlana: "Kimi zaman siyahlar giyinir ve bir ke-şiş asası taşıyım, kimi zaman sarık sararım başıma", Burguiere, Mantran, "Quelques vers grecs du XIIIe siècle en caractères arabes", *Byzantion* 22 (1959), s. 79.

42 Doktrin konusunda uzman olan Konstantinopolis'teki Kutsal Sinod bile Konstantino-polis'e sığınan sultan II. İzzeddin Keykâvus'un Hristiyan mı Müslüman mı olduğu konusunda kararsız görünmektedir. Sultan gerçekten de ayin olaylarına katılmış, Kudas ayininde kutsal şarapla ekmek yemişti; bu nedenle onun gerçekten Hristiyan olup ol-madığını saptamaya çalıştılar, ancak titiz bir araştırmaya rağmen yargıçlar karar ver-mekte tereddüt ediyorlardı: "Sultan Hristiyan mıydı değil miydi, onlar bu konuda kuşku duyuyorlardı". Pahimeres, Failler (ed.), s. 349/2-5.

4. RUM ÜLKESİNİN SUFİLERİ VE HİRİSTİYANLARI: ORTAK KAVRAMLAR

13. yüzyılda Anadolu toplumunu etkileyen açık tasavvufun dinler arası temaları destekleyerek, bir yandan rakip dogmanın iç yapısının kavranmasına, diğer yandan resmen rakip durumunda olan dinler arasında kısmi bir kavramsal ya da metodolojik ortaklığın bilincine varılmasına yol açtığı varsayılabilir. Bu düşünsel tavır, farklılıkları azaltıp belirli bir dinlerüstü anlayışa yol açabilirdi.

İbn Arabî ve müridlerinin İsa'nın ikili bir doğaya sahip oluşu, Teslis ya da tasvir tapıncı dogmasının varoluş nedenini soğukkanlılıkla açıkladıklarını, hatta bunu Hristiyan bağlamında doğru kabul ettiklerini görmüştük. Bazı aşırı uçlar İslamiyet- Hristiyanlık tartışmalarında İsa'nın Tanrı olduğunu bile kabul etmişlerdir. Mevlana'nın ibadette musiki ve raksın merkezi önemi üzerinde bu kadar ısrarla durmasının bir nedeni de, kendisinin de ifade ettiği gibi, Anadolu ahalisinin bu tür duyulara hitap eden gösterilere bağlılığını bilmesidir. Anadolu'da geç dönemlere kadar varlıklarını koruyan ve "raksçı" (*Khoreutes*) adı verilen Messalien'leri⁴³ düşünmeden edemiyor insan. Ayrıca, İbrani kökenli bir tür danslı dua geleneği de geliyor akla (Yahudilerin kutsal yasa levhalarını sakladıkları sandık önünde dans eden Davud). Bu geleneğin izlerine eski Hristiyanlıkta, özellikle Etyopya geleneğinde hatta Bizans menşeli Hristiyanlıkta da rastlanır. Neyin Mevlevîlerin manevi simgecilğinde olduğu gibi, "Ruhü'l-Kudüs'ün Flütü"⁴⁴ gibi tanımların kullanıldığı doğu Hristiyanlığı'nda da önemli bir yeri olduğunu biliyoruz.

43 5. yüzyıldan ortaçağ sonuna kadar Anadolu'da sayıları kalabalık olan bir Hristiyan sapkın mezhebinin üyeleri. Doktrinleri sürekli ibadete ve katı bir çileciliğe dayalıydı. Kendilerine aynı zamanda "raksçı" da denmesinin nedeni, belki de yaptıkları mistik bir dansı. Messalien'ler 431'de Efes konsilinde mahkûm edilmişlerdi.

44 İbn Arabî ve Hristiyan dogmaları, yuk. dipnot 11; İsa'nın tanrısal niteliği, yuk. dipnot 13. Mevlana'ya göre Anadolu ahalisi ve musiki, yuk. dipnot 19. "Khoreutes", Runciman, *Manicheisme*, s. 26 ve Marrou, *Antiquite tardive*, s. 173. Etyopya ruhban sınıfının ayin raksları hakkında, J. Leroy, *L'Ethiopie*, s. 21, 23. Polonyalı bir gezgin 1905'te Sibiry'a'da bir Rus ile karşılaştı; bu adam "Ortodoks Kilisesi tarafından "semâzen" adıyla bilinen ve eskiden Bizans'tan Rusya'ya gelmiş bir mezhebe mensuptu...."; bir yandan İsa duasını okurken, bir yandan büyük bir hızla dönüyor ve "gidererek daralan daireler" çiziyordu. Adam gezgine raksını şöyle yorumladı: "Dua böyle edilmeli, o zaman dualarınızın mis kokulu çiçeklerin hisırtısı gibi Yaradan'ın ayakları dibine düştüğünü duyarsınız.... Gürültülü bir hayatın ortasında, sizin mezhebinizden olmayan kişilerin arasında bu şekilde dua etmek imkânsızdır. Biz bu nedenle insanlardan kaçıyor ve dua etmek için ıssız evlere gizleniyoruz.", F. Ossendowski, aln. yap. M. Vâlsan, *ET*, (1969), no 411, s. 26-30. Mevlevîlerin neyi hakkında; karş. Vit-

Modern gözlemci için 13. yüzyılda Hristiyanlar ve Müslümanlar, hem halk ibaderi alanında, hem de mistiklerin ibadet yöntemlerinde ya da ilahiyatçıların kavramlarında birçok temel eğilimi paylaşır gibidir. Örneğin batıda Aziz Francesco'nun gayretiyle gelişen İsa'nın doğuşu kültü gibi, Eyyubîlerin kurumsallaştığı ve daha sonra Süleyman Çelebi tarafından Türkçe yazılıp halk arasında yaygınlık kazanan Peygamber'in doğumu hakkındaki mevlidler 13. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Bizans tanrı-bilimcilerinin çok önem verdiği akıl yürütme yöntemi *apophatiqua*, Mevlana'nın yabancıları değildir. Hristiyanlarda *Logos* konusunda görülen gelişmeler, İbn Arabî'nin Muhammed'in şahsı konusundaki bazı nazariyelerini bir bakıma hatırlatır gibidir; aynı şekilde Endülüslü sufinin geliştirdiği "Şeceretü'l-kavm" temasının, İskenderiyeli Klemes örneğinde görüldüğü gibi, Hristiyan dünyasında da karşılıkları vardır.⁴⁵

Uzmanların ifade ettiğine göre, keramet ve *χαρισματα* [karışmata] sözcükleri arasında bir akrabalık vardır; kısa ve coşkulu dualar, sufi zikirleri ve *Hesychia*cular'ın "monologia"ları gibi özgün Müslüman ve Hristiyan yöntemler arasında, mistik ifade tarzları, teknik sözcük dağarcıkları ve metodolojiler açısından çarpıcı benzerlikler görülmektedir.⁴⁶

Ağır ağır ilerleyen toplu bir olgunlaşmanın sonucunda ve güçlü mistik şahsiyetlerin etkisiyle, 1000 yılından sonra Anadolu'da iki dinsel grup, Bi-

ray-Meyerovitch, *Mystique et Poésie*, s. 88-89; Mesnevi'ne yapılan göndermeyle başlar: "Neyin anlattığı hikâyeyi dinle...", Vitray-Meyerovitch ve Mortazavi çevirisi, s. 53. "Ruhü'l-Kudüs'ün flütü" deyimini örneğin Suruçlu Yakub'un (452-521) lakabıdır, karş. F. Jourdan, *La Tradition des Sept Dormants*, s. 58. İskenderiyeli Klemes'e göre, *Stromates*, I, s. 104-105, antikçağdan itibaren Anadolu ahalisi musiki ve çalgıcılık alanında sağlam bir üne sahipti: "*Nabla* (εὐρον τὸν νὰβλὰν καλοῦμενον) adı verilen çalgıyı Kapadokyalılar icat etti. ... Panflüt Frikyalı Satyros'un icadıdır, yine Frikyalı olan Agnis ise üç telli sazı icat etti. Tellere parmak uçlarıyla vurma fikrinin de yine Frikyalı Olympos'a ait olduğu sanılmaktadır; öncekilerle aynı bölgeden olan Marsyas ise frikyo, miksofrikyo ve miksalidya makamlarını yaratmıştır.... Flütü (φρυγέος αὐλὸν ἐπενοήσαν) icat edenler Frikyalılarıdır. Bizans ayin düzeni çevriminde büyük ölçüde geliştirilmiş olan "Ateşin içindeki çocuklar" temasına (*Litourgikon*, 17 Aralık, 691-692) Mevlana tarafından da yer verilmiştir, *Mathnavî*, Vitray-Meyerovitch (ed.), s. 100.

⁴⁵ Mevlid özellikle 604/1 207-1 208'den itibaren Selahaddin Eyyubî'nin eniştesinin teşvi-kiyle gelişmiştir, *El, "Mawlid"*. Süleyman Çelebi, *Mevlid*, Alangu (ed.), s. 5-15 ve Timurtaş (ed.), s. I-XVI. Mevlana'da *apophatiqua*, *Mathnavî*, s. 1423. İbn Arabî'de *Logos* ve *hakika muhammediye*, A. Jeffery, "İbn al-Arabî's Shajarat al-Kawn", *Studia Islamica* 10 (1959), s. 50-53. Klemes'te "Kavimlerin Melekleri", *Stromates* 6, P.G. 9, s. 261; Ioannes Khrysostomos'ta aynı konu, *Homelies sur St. Paul*, s. 39; Zerdüştlükte ve Şiilikte, Corbin, *Islam Iranien*, c. II, s. 76.

⁴⁶ *χαρισματα*, karş. *El, "Karamat"*. Zikir ve "Monologia", karş. J. Gouillard, *Petite Philocalie*, s. 234-235.

zanslılar ve Ermenilerden oluşan Hristiyan grup ile Türklerin baskın olduğu Müslüman grup tek bir coğrafyayı paylaşmakla yetinmek ve düşünsel bir yeterlik anlayışıyla içlerine kapanmak yerine, Selçuklu döneminden itibaren bir karşılıklı tahlil süreci başlatmışlar; birbirlerine ayna tutmuşlar; karşılıklı alışverişleri içinde kimi zaman çeşitli ibadetleri kaynaştırarak yeni bir dinlerüstü düzen kurma gibi köktenci arzular geliştirmişler ve bu süreç, sonunda gerçek bir dinsel iç içe geçişe yol açmıştır.

15. yüzyılın başında Simavnalı Şeyh Bedreddin'in şahsiyeti üzerinde temellenen geniş ölçüde dinlerüstü hareketi, 13. yüzyıldan itibaren kurulan ve 14. yüzyılda İbn Arabî'nin, Mevlana'nın, Hacı Bektaş'ın ya da Türkmen Babailerin tilmizlerinin itici gücüyle genişleyen bu mistik zemin üzerine oturtmak gerekir.⁴⁷

⁴⁷ Hacı Bektaş'ın ilk halifeleri ve 14. yüzyılda Babailerin rolü, Melikoff, *Mémorial Bar-kan*, s. 154-156 ve Ocak-Baba Resul, s. 81 ve dev.

İKİNCİ BÖLÜM

SİMAVNALI ŞEYH BEDREDDİN (760/1358-59-819/1416) ORTAÇAĞ OSMANLI SULTANLIĞINDA TASAVVUF VE EVRENSELÇİLİK

Bedreddin ve Sakızlı papazlar: Dinde ayrıysak nola iyı sırr ı Hak / Rabbimiz birdür kamumuz abd-i Hak.¹

Bedreddin müridi Börklüce Mustafa'nın düşünceleri: Mezkûr köylü, Türklere va'z ve nasâyihde bulunuyor | gönüllü yoksulluğu öğütüyor | ve kadınlar müstesna olmak üzere erzak, melbûsat, mevâşi ve arzî gibi şeylerin kâffesinin umumun mâl-i müstereki addedilmesini tavsiye diyor idi. Diyordu ki: "Ben senin emlakine tasarruf edebildiğimi gibi sen de benim emlakime aynı suretle tasarruf edebilirsin." Köylü avâm-ı halkı bu nevi sözleriyle kendi tarafına celb ve cezb etdikten sonra Hristiyanlar ile dostluk tesisine çalıştı.²

Müridlerin ölümü: Börklüce'ye tatbik olunan en müthiş işkenceler bile onu fikr-i sâbitinden çeviremedi. Mustafa, bir deve üzerinde çarmla gerildi. Kolları yekdiğerinden ayrı olarak bir tahta üzerine çivilendikten sonra büyük bir alay ile şehirde | Ayasluğ | gezdirildi. Kendisine sadık

1 Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı, A. Gölpinarlı, İ. Sungurbey (ed.), Eti Yayınevi, 1967, İstanbul, s. 90.

2 Dukas tarihinden F. Babinger'in Almancaya çevirdiği, Köprülüzade Ahmed Cemal'in de Almancadan Türkçeye naklettiği parça, Abdülbaki Gölpinarlı, İsmet Sungurbey (önsöz), Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, [bundan sonra Gölpinarlı-Bedreddin] Eti yayınevi, İstanbul, 1966 içinde, s. XI

kalan malîremânı Mustafa'nın gözü önünde katledildi. Bunlar "Dede Sultan iriş!" nidâlarıyla mütevekkilâne ölüme tevdi'-i nefis ettiler.³

I. TARİH İLE EFSANE ARASINDA: YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ GEREKEN BİR ŞAHSİYET

Ortaçağ Anadolu'sunda yaşamış bazı sufiler üzerinde inceleme yaparken, tarihsel ve yaşamöyküsel boyuttan çok bu şahsiyetlerin yarattıkları mistik etki önem kazanır: Haklarında tarihsel açıdan az şey bilinen, kendileri de az yazmış ya da hiç yazmamış Hacı Bektaş ya da Hacı Bayram'ın durumu az çok böyledir. Bazı sufilerin ise yapıtları, geniş kapsamaları ve etkileriyle her şeyden ağır basar: Örneğin İbn Arabî'nin, Celaleddin Rûmî'nin ya da Yunus Emre'nin durumu budur. *Fusûsü'l-Hikem*'in, Mevlana'yı göklere çıkaranların bazılarının "İkinci Kur'an" dedikleri *Mesnevi*'nin ya da *Divân*'ın önemi, bu şahsiyetlerin kendi dönemlerinde toplum içindeki gerçek yerlerini ikinci plana ıtmaktadır. Bu durum, çok önemli konularda bulunmuş İbn Arabî ve Mevlana için de geçerlidir.

Simavnalı Bedreddin için kesinlikle aynı şeyler söylenemez. Onu bütün karmaşıklığı içinde incelemek ve anlamak için, mutlaka özgün tarihsel bağlamı içerisinde ele almak gerekir. Oynadığı siyasal rol, öğretisinden ve mistik erkisinden çok daha kolayca kestirilebilir. Neredeyse hiç bilinmeyen yapıtlarının sistemli bir incelemesi yapılmadığından, öğretisine ve mistik etkisine ilişkin öğeleri anlamak kolay değildir. Yazdığı kırk dolayında yapıttan yalnızca *Vâridât* incelenmiştir ve en azından doktrin bakımından, çarpıcı bir özgün niteliğe sahip olmadığı söylenebilir. Büyük bölümü Arapça yazılmış yapıtları inceleninceye kadar, Bedreddin siyasi tarih alanına aittir ve ona yaklaşırken, döneminin, başına gelen ya da yol açtığı olayların ciddi bir analizi yapılmalıdır. Üstelik Bedreddin'in isyanı, tarihçi olsun olmasın, birçok yazarın ilgisini çekmiş olduğundan, kimi zaman biraz üstünkörü bir biçimde İslam ve Türk tarihinde kendi türünde tek vaka olarak görülebilmektedir.⁴

"Bedreddin vakası"nın doğru olarak değerlendirmek için İslam tarihinde ve bu vakadan önceki dönemde Anadolu'da Simavnalı şeyhin isyanına benzer olayları ya da ilkörnükleri mutlaka gündeme getirmek gerekir. Ayrıca olayı daha geniş bir İslami çerçeveden kopararak, Arap-İran dünyasındaki isyancı tasavvufun tarihini ihmal etmeye yol açacak fazla "Osmanlı

3 Dukas, *age.*, s. XII.

4 *Mesnevî*, "Coran en langue persane", Meyerovitch (ed.), s. 18. Bedreddin bibliyografyası aşağıda dipnot 9'dan 13'e kadar belirtilmiştir.

merkezci" bir analize sapıp, daha işin başında olayın mutlak özgünlüğünü öne çıkarmanın çekiciliğine kapılmadan, bu kişinin yaşadığı çağdaki ve sonraki etkisi de değerlendirilmelidir. Aksi yönde bir tavırla, olayın özgünlüğünü dikkate almamak ise, olayı aşırı bir şekilde sıradanlaştırmaya, boyutlarını küçümsemeye, hatta kimi zaman tamamen yok saymaya yol açmaktadır. Bu tür olayların Türklere özgü olması muhtemel yanının tam bilincine varamayan, kimi zaman da bunun hiç farkında olmayan İslam içindeki siyasi-dini heterodoks akımların tarihçileri bazen böyle bir eğilim sergiler.

Bedreddin Müslüman dünyasında yerleşik iktidara karşı isyan düzenleyen ne ilk ne de son kişidir ama, ortaçağ sonunda Anadolu ve Balkan dünyasının geçirdiği sosyopolitik kriz ile dinsel ve mistik gerilim göz önünde tutulursa, son derece anlamlı bir örnek oluşturmaktadır. Bu durumda geniş bir tarama yapmak ve Bedreddin olgusunun gerçek kapsamını anlamak isteniyorsa, onun özümseediği çeşitli mirasları incelemek gerekir.

İlk incelenmesi gereken kuşkusuz İslami mirastır. Ancak Bedreddin'de bu mirasın birçok yüzü bulunmaktadır. Her şeyden önce o gerçek bir âlimdir, gençliğinden beri çok yönlü bir eğitim görmüş ve fıkıh alanında uzmanlaşarak değerli bir fıkıh âlimi olmuştur. Âlim ve ortodoks bir Müslüman olan Bedreddin, hayatının belirli bir döneminde karşılaştığı bir mürşit sayesinde mistik aydınlanma deneyimi geçirecektir. Bu karşılaşma, menakıbnamelerde sık sık rastlanan bir şema uyarınca, hayatını alt üst edecek ve onu bir derviş haline getirecektir. Bu andan itibaren silsilesi Gazâlî tarzı klasik sufilikte aranmalıdır. Başka bir ifadeyle, bâtinî tasavvuf deneyimi, genel çizgileriyle hoşgörülen doktrin normları içinde kalmaktadır.

Daha sonra, hayatının ikinci bölümünde, ortodoks ve sınırlı tasavvuf arasında mesafe koyarak diğer bir geleneksel tasavvuf cephesi içinde açıkça saftutar: Kötü üne sahip kurulu düzeni değiştirmek ve "mistikokratik" bir ideal uğruna dünyayı yeniden şekillendirmek isteyen sufinin silahlı ayaklanması.

İster kelamı, ister tasavvuf nitelikli, isterse isyancı olsun, klasik Arap-İran İslam'ı, Bedreddin olgusuna damgasını kuvvetle vurmuştur ama, bu şahsiyetin Türk ve Anadolu nesebi de hiç göz ardı edilmemelidir. Tasavvuf anlayışının İbn Arabî'ye bağlandığı açıktır, ancak bu bağlantı Endülüslü mürşidin Türk müridleri Sadreddin Konevî, Davud-ı Kayserî ve Bedreddin'in devam ettiği ilk Osmanlı medreselerindeki Ekberîyye okulu aracılığıyla kurulmaktadır.

Selçuklu döneminden beri bütün orta ve doğu Anadolu'da yaygın olan Şii duyarlıklı belli bir tasavvuf anlayışı, Ahlat'lı bir Türk sufisi olan, Azerbaycan ve İran ile çok sıkı temasları olan mürşidinin vasıtasıyla kendisinde

kuvvetle mevcuttur. Menakıbnamesinin yazarının ısrarla belirttiğine göre Bedreddin, Yunus Emre'nin Türkçe yazılmış Anadolu tasavvuf şiirinden de doğrudan etkilenmiştir. Bedreddin'de çok belirgin olan Hallac'ın anlayışına yakınlık ise, Orta Asya'dan Bektaşilere kadar Bağdatlı büyük şehitin derin bir şekilde etkilediği bütün bir Türk geleneğinin izini sürer.⁵

Simavna şeyhinin isyanı ayrıca Anadolu Türkleri'ne özgü aile ve aşiret çekişmeleri ortamında yer alır. Bedreddin aslen Selçuklu olduğunu ileri sürer, bu durumda kayıtsız şartsız bir Osmanlı yandaşı olmaya yatkın değildir; buna karşılık içlerinden birinin yayılcılığına karşı çıkan ve en iyi şartlarda bu durumu *eşitler içinde birinci* olarak değerlendiren Anadolu beyleriyle dayanışma eğilimindedir. Şeyh ayrıca yetiştiği Selçuklu ortamındaki bazı bağdaştırmacı uygulamaların mirasçısı gibidir. Bu bağlamda akla İzzeddin Keykâvus'un davranış tarzı geliyor.⁶

Ancak bu Türk-Anadolu özelliğinin yanı sıra, Rumeli'deki ilk Türk kadılarından birinin oğlu olan Bedreddin'in, hem siyasi kariyerinin hem de isyanın yönlendirilmesinde belirleyici bir rol oynayan Balkanlar'la arasında derin bağlar vardır. Babası Trakya'yı, İrene Beldiceanu'nun kuramına göre, kendi hesaplarına fetheden ve Osmanlı egemenliğini her zaman tereddütsüzce kabule yanaşmayan gazilerden biri olduğu gibi, annesi de eski bir Hristiyanıdır. Eşi de Hristiyan olacaktır, gelini de. Ayrıca o, Müslüman bir azınlığın Hristiyan kitlelerle sürekli temas halinde olduğu dâ-rü'l-harbde doğmuştur.⁷

Bu durumda Bedreddin, sözcüğün hem 13. yüzyıldaki anlamıyla Rûmî'dir, yani Diyar ı Rum'ludur; hem de 14.-15. yüzyıllarda Balkanlar'da

5 Bedreddin hareketinin de içinde yer aldığı Anadolu siyasi-dini bağlamının iyi bir incelemesi A. Y. Ocak tarafından yapılmıştır: "Quelques remarques sur le rôle des der-viches Kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XVe et XVIe siècles dans l'empire ottoman", *O. A.* 3 (1982), s. 69-80. Bedreddin olayı, İ. H. Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Tarihi*, c. I, s. 190-193 ya da H. Z. Ülken'in *La pensée de l'Islam*, s. 273-286, gibi Türk yazarların genel yapıtlarında kapsamlı olarak incelenmiş olmakla birlikte, sağlam bir şekilde belgelendirilen Laoust'un *Les schismes dans l'Islam*, ya da Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* gibi İslam'la ilgili genel yapıtlarda ona hiç değinilmemektedir. Türk Hallaciliği konusunda uzun analizler yapan Massignon bile, (*Passion*, c. II, s. 13, 33-37, 240-288) Rum ülkesinin Mansur'u adı verilen kişiye yalnızca iki çok kısa atıfta bulunmaktadır: c. II, s. 414, dipnot 3 ve s. 449. Günümüzde İbn Arabî'ye ve okuluna yeniden ilgi gösterilmeye başlandığı halde, Endülüslü sufînin takipçisi olduğunu açıkça belirten Bedreddin'e Ekberîyye hareketi üzerinde yeni yapılan çalışmalarda özel bir yer verilmemiştir. Karş. J. J. Morris, "İbn Arabî and his interpreters", *J.A.O.S.* 106, 3 (1986) ve 107, 1 (1987).

6 Bedreddin'in Selçuklu asıllı olması hakkında bkz. aşağıda dipnot 14. İzzeddin Keykâvus hakkında, bkz. yukarıda, böl. I, dipnot 42.

7 Bedreddin'in çevresindeki Hristiyan kadınlar hak., bkz. aşağıda dipnot 17.

ki anlamıyla Rûmî'dir, yani Rumeli'lidir. Hatta o sırada ve daha ilerdeki dönemlerdeki çok kişi gibi, Rûmî oğlu, yani Ortodoks Hristiyan bir ananın oğludur. Bu nedenle *Menakıbnâme* yazarı eser boyunca Simavnalı şeyhe, "Rum Hallac'ı", "Rum Işığı" (Pertev-i Rum), "Rum Bistâmi'si" adlarını ısrarla verir; bunu yaparken Bedreddin'in misyonunun coğrafi ve insani açıdan güçlü bir temele oturduğunu vurgulamak ister gibidir. Şu ya da bu önemli şahsiyeti fetih sürecinde olan bir bölgeye siyasi ve dini bakımdan bağlama ısrarına, sık sık *Şeyhü'r-Rum* adı verilen Hacı Bayram örneğinde ya da Aşıkpaşazade'nin söz konusu ettiği *Abdalân-ı Rum* örneklerinde rastlıyoruz.⁸

Bedreddin'in şahsiyetini bu çeşitli mirasların, Müslüman, Türk-Anadolu, Balkan miraslarının ışığında ele almak gerekir; yaşamöyküsünün analizi ise Bedreddin olgusunun etki alanını ve çeşitli aidiyetlerine neler borçlu olduğunu saptamamızı sağlayacaktır. Ancak yapıtları az bilindiğinden, araştırmaların bugünkü durumunda şeyhin hayatı ancak kısıtlı sayıda kaynağa dayanarak incelenebilir. Bu kaynaklar sergiledikleri olgular açısından zengin olmakla birlikte kronolojik belirsizlikler, olay örgüsünde boşluklar, olumlu ya da olumsuz yönde açıkça taraf tutan yargılar gibi kusurlar içerdiklerinden, şeyhin tarihsel profilini duru bir şekilde çizmemizi engellemektedirler.

Belirsizlikler ve boşluklar göz önünde bulundurulan dönemin, yani 14. yüzyıl sonu ve 15. yüzyıl başının son derece karışık olmasından kaynaklanmaktadır. Kullanılabilecek gayrimüslim kaynaklar ise, çoğu zaman kaydettikleri olayları iyi değerlendirmemiş ya da Türk-İslam bağlamlarından recit etmiştir. Müslüman kaynaklara gelince sözünü ettiğimiz duygusal tanıklıkların yanı sıra, bunların tam dökümü de yapılmamıştır. Örneğin, Osmanlı dünyasıyla ilgili önemli bir tamamlayıcı malzeme olan Memluk vekayınameleri ve Bedreddin'in olasılıkla yararlı bilgiler içerebilecek Arapça yapıtları çelişkili bir şekilde henüz sistemli olarak değerlendirilmemiştir. Bedreddin'in müridi olan Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin kimliği konusunda yapabildiğimiz birkaç araştırma bu tür bilgilerin varlığına tanıklık etmektedir.⁹

8 Aşağıda, böl. III, dipnot 31. Bayram, *Şeyhü'r-Rum*, karş. Bayramoğlu, s. 37. *Abdalân-ı Rum* hak., Aşıkpaşazade, s. 237-238.

9 *Menakıbnâme*de Bedreddin'in 48 yapıt kaleme aldığı ileri sürülmektedir, s. 40; M.T. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 64, bu sayıyı 38 olarak belirtmektedir; Bedreddin'in sadece iki yapıtı yayımlanmıştır: *Câmi'ül-fusûleyn* (Kahire H. 1300) ve *Vâridât* (bkz. böl. III, dipnot 19). Ayrıca yazma olarak iki fıkıh yapıtı, *Letâ'ifü'l-işârât* ve *et-Teshîl* ile Davud-ı Kayserî'nin *Matla'u husûsî'l-kilem fî me'âni Fusûsü'l-hikem*'ine bir şerhi bulunmaktadır; Davud-ı Kayserî'nin bu eseri de İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'ine

Şeyhin kendi çağında olduğu gibi arada uzun bir süre unutulduktan sonra- bugün de kişiliğinin etrafında oluşmuş olan rutku havası, bu tartışmanın aydınlatılmasına hiç yardımcı olmamaktadır. Yaşamöyküsü hakkındaki bilgiler torunu Hafız Halil'in yazdığı *Menakıbnâme*'ye dayanmaktadır. Temel bir başvuru kitabı niteliğindeki bu yapıt tasvir ettiği olaylara yakınlığı açısından çok değerli olduğu halde (Halil büyükbabasını tanımış ve kendisinin de belirttiği gibi, anlattığı birçok şeyi onun ağzından dinlemiştir), yine de şeyhin anısını II. Mehmed'in sarayında remize çıkarmak amacıyla yazılmış bir savunmadır ve çoğu zaman övgülerinde abartıya kaçır.¹⁰ Bedreddin'i yalnızca siyasal ihtirası ve tehlikeli sapkın eğilimlerinin dürtüsüyle hareket eden bir kışkırtıcı olarak gören çeşitli Osmanlı vekayınameleri ise, tam aksine iddianame şeklinde kaleme alındıklarından, ihtiyatla değerlendirilmelidir.¹¹ Son olarak, Bedreddin'i sınıf mücadelesinin öncüsü olarak görmek isteyen bazı modern Türk yazarlarının ideolojik genellemeleri ortaçağ tarihinin kapsamı dışında kalır ve Türkiye Cumhuriyeti toplumundaki düşünce tartışmalarıyla ilgilenen siyasetbilimcilerin alanına girer.¹²

-
- şerhtir. Ayrıca bir tasavvuf yapıtı olduğu sanılan, *Meserretü'l-kulüb* adlı bulunamamış bir metnin, öldüğünde müridleri tarafından gizlenmiş *Nûr-ı kulüb* adında bir Kur'an tefsirinin ve *Unkûd-ü'cevâhir* ve *Çerağu'l-fütûh* adlı iki dilbilim kitabının izine de rastlanmıştır. Karş. B. Dindar, *Sayh Badr al-Din Mahmûd et ses wâridât*, s. 40-44. Ayrıca karş. Kârip Çelebi, Fluegel (ed.), c. II, s. 355, 562; c. V, s. 313-314; c. VII, s. 676, 695, 867. Hüseyin Ahlâtî hakkında Memluk kaynakları, aşağıda, dipnot 31.
- 10 Halil b. İsmail b. Şeyh Bedrüddin Mahmûd, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, Gölpinarlı (ed.) (bundan sonra *mnk*). Tıpkıbasımı Babinger tarafından yayımlanmıştır; bu basıma göndermeler *Die Vita* olarak belirtilecektir. Mevcut tek *mnk* yazması Muallim Cevdet tasnifindedir: K 157, Atatürk Kütüphanesi, İstanbul.
- 11 1) İbn Arabşah, *Ukûdu'n-Nasihâ*: Takiyüddin Efendi'nin *Tabakat-i Hanefiyye*'si içinde, Veliyüddin Ef. Kütüphanesi, no 1609; karş. Gölpinarlı ve Sungurbey, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. X. 2) Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Atsız (ed.), s. 147, 148, 153, 154, 250. 3) *Die Altosmanischen Anonymen Chroniken*, Giese (ed.), karş. Gölpinarlı-Bedreddin, s. XV-XVI. 4) Şükrullâh bin Şehabeddin, *Behçetü'r-Tevârih*, s. 60 (bu bölümde yalnızca Bedreddin'in müridlerinden söz edilmektedir). 5) Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*, Unat-Köymen (ed.), c. II, s. 541-547. 6) *Oruç Bey Tarihi*, Atsız (ed.), s. 68, 71-77. 7) İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt*, karş. Gölpinarlı-Bedreddin, s. XVIII-XXIV. 8) Lütî Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, karş. Gölpinarlı-Bedreddin, s. XXIV-XXV. 9) *Solakzade Tarihi*, V. Çabuk (ed.), s. 182-185. 10) Hoca Sadeddin, *Tacü't-Tevârih*, Parmaksızoğlu (ed.), s. 109-114. 11) *Müneccimbaşı Tarihi*, Erünsal (ed.), c. I, s. 188-191. 12) Taşköprizade, *eş-Şakâ'ik*, Furot (ed.), s. 49 ve dev., *mnk*'den esinlenmiş görünen bu eser Bedreddin'den yana çıkan tek Osmanlı kaynağıdır.
- 12 Özellikle Nazım Hikmet'in çok ünlü *Şeyh Bedreddin Destanı*'na atıfta bulunuyoruz, karş. N. Gürsel, *Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine*. Bedreddin hakkındaki çağdaş Türk bibliyografyası çok zengindir. Bibliyografya bölümünde, bu bölümde özellikle atıfta

Bedreddin'in hayatı ile yapıtı konusundaki bilgiler bazı yönlerden boşluklar içermektedir ve tarihçinin bu boşlukları gidermek için oynaması gereken rolün, tutkuları bir kenara bırakarak, eldeki tek tarihyazını malzemesini değerlendirmekle yetinmek olduğu açıktır. Kaynakların incelenmesi 1920-1930 yıllarından itibaren F. Babinger ve Ş. Yaltkaya gibi bilim adamları, daha yakın tarihte F. I. Kissling ve A. Gölpınarlı tarafından yapıldı; bunlara Simavna'lı şeyh ile birçok yönden ilgilenen E. Werner, S. Vryonis, H. İnalcık, I. Beldiceanu ve N. Filipovic adları eklenebilir. Bununla birlikte *Menakıbnâme* bir kez daha değerlendirilmelidir, çünkü tarihsel içeriği çok zengin bu metin üzerinde hâlâ yapılması gereken birçok önemli gözlem ve derinlemesine inceleme vardır.¹³

2- RUMELİ'DE ÇOCUKLUK VE MİSİR'DA EĞİTİM

A) Bir Türk "Digenis Akritas"ı

Menakıbnâme'de belirtilen ilk hususlardan biri gördüğümüz gibi Bedreddin'in babasının Selçuklu ve gazi olduğudur. Büyükbabası Abdülaziz tanınmış bir kişidir, son Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubâd'ın (öl. 1307) yeğeni, aynı zamanda veziridir. Oruç Bey'e göre bu "mükemmel ve akıllı adam" ilk Osmanlı beyi Osman ile görüşmeler yapmış ve ünlü Osmanlı ailesi Mihaloğulları'nın başlangıcındaki Bizanslı Mihail'in ihtidasında hazır bulunmuştur. Rumeli'deki ilk gaziler olan Hacı İlbeyi ve Gazi Ece ile onların silah arkadaşlarıyla da akrabalığının bulunduğu ileri sürülmektedir.¹⁴

Menakıbnâme, hem Selçuklu hem gazi Abdülaziz'in yürüttüğü dinsel görevlerde -şeyhülislamlık yaptığı ve 1258'de tahttan indirilen son halife-

bulduğumuz yapıtların dışında kalan çalışmaların bazılarında da bilgi vermek amacıyla yer vereceğiz.

- 13 F. Babinger, "Scheich Bedr ed-Dîn, der Sohn des Richters von Simaw", *Der Islam* 11 (1921) ve 17 (1928); aynı yazar, "Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft", *Südost Arbeiten* (1944), s. 34. Ş. Yaltkaya, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedr ed-Dîn*, aynı yazar, "Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddine Dair Bir Kitab", *T. Mec.* (1926-1933), 3. H. J. Kissling, "Das Menâqybnâme Scheich Bedr ed- Dîn's", *Z.D.M.G.*, C (1950) (bundan sonra *Kissling*). E. Werner, "Heresie, klassenkampf und religiöse toleranz in einer islamisch-christlichen Kontaktzone", *Z.F.G.*, 12 (1964). Vryonis-Decline, s. 141, 229, 358, 359, 370, 387. İnalcık, *Ottoman Empire*, s. 18, 173, 190-193. I. Beldiceanu, "La conquête d'Andrinople par les Turcs: la pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes", *T.M.*, I (1965), s. 439-466; aynı yazar, *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad Ier*, s. 46, 119, 165, 205-206, 213. N. Filipovic, *Princ Musa i sejh Bedreddin*.

- 14 *Mnk*, s. 7-11; *Kissling*, s. 134, dipnot 5, s. 135 dipnot 6, s. 136 dipnot 1 ve 2; Oruç Bey, s. 24-27.

nin hocası olduğu ileri sürülmektedir- kusursuz bir ortodoksluk sergilediğini, diğer yandan önce Mevlana'ya sonra da Hüsam Çelebi'ye hizmet ettiğine göre, mükemmel bir tasavvuf anlayışına da sahip olduğunu vurgular.¹⁵ *Menakıbnâme*'ye göre, Bedreddin'in babası Gazi İsrâil, Orhan'ın oğlu Süleyman Bey'in emri altında Rumeli'yi fethetmeye girişen ilk yedi gaziden biridir. Bize kaazi'l-kuzât [kadıların kadısı] ve âlim olarak tanıtılır. Bedreddin'in kardeşleri de âlim ve devlet görevlisi olacaklardır ("*kimî âlim kopdı kimisi hadem*").¹⁶

Bedreddin'in annesi Hristiyanıdır. Simavna bâının kızı olduğuna göre bir yüksek görevli ailesinden gelmektedir. Akralarından yüz kişiyle birlikte ihtida eder ve Bedreddin 760/1358-59'da, Simavna'yı fetheden kişinin yerleştiği bir kilisede (*kenize*) dünyaya gelir. Bu garip bir olgudur, çünkü Türkler bir kenti fethettikten sonra, Hristiyan ibadet yerlerini özel konutları olarak çok genellikle camiye dönüştürürlerdi. Bu durum, Diyar-ı Rum'un Hallac'ının Hristiyan ortamında etkinlik göstereceğinin doğumundan itibaren alına yazılmış olduğuna dikkat çekmek için Hafız Halil'in hayalinin ürünü bir simge olarak mı görülmeli? Her ne olursa olsun, baba tarafından ünlü bir Müslüman soydan gelmekle birlikte, Bedreddin kendini Müslümanlıkla pek az ilgili bir ortamda bulur. O, İslamlaşması ilerde tamamlanacak olan uç beyliklerinin, dârü'l-harb'in insanıdır; siyasi ve dini açıdan tam oturmamış bu sınır bölgesi şeyhin yetgilediği hareket alanı olacaktır.¹⁷

B) Bedreddin'in Rumeli'de Aldığı Eğitim

Bedreddin önce -kent fethedildikten sonra- Edirne'de eğitim görür. Ona Kur'an okumayı ilk öğretene babası olmakla birlikte, bir fakih olan ilk hocası Molla Yusuf ilerde Bedreddin'in uzmanlık alanı olacak ilimle onu tanıştırmıştır. Ancak hocası ölünce, Türklerin Avrupa'daki yepyeni başkentinde eğitimini sürdürmesini sağlayacak yetenekte başka bir hoca bulamaz; bu da yeni fetih hareketinin Müslüman ülema açısından fakir olduğunu gösterir. Genç adam Bursa'ya gitmek zorunda kalır. Burası çok etkin bir kültür merkezidir, ilk Osmanlı hükümdarları kenti birçok kuruluşla donatmıştır: I. Murad'ın kurduğu ve öğrenci Bedreddin'in de kaldığı Kaplıca medresesi bunlardan biridir. Daha önce belirttiğimiz gibi, 770/1368-

15 *Mnk*, s. 6; *Kissling*, s. 134-135 ve dipnot 1.

16 *Mnk*, s. 12-13; *Kissling*, s. 136-137, 140.

17 *Mnk*, s. 12-13: "Kendüçün alikodı Bân'ın kızın / Virdi adını Melek kaazi'l-kuzât / Toğdı Mahmûd nâm oğul melek-sıfât / Yidi yüz altmışda toğmışdı tamâm"; Simavna Edirne'den 25 km uzaklıkta, Arda üzerinde bulunan Yunan topraklarındaki Αμμοβαυβωβ köyüdür, karş. Yunan Trakya Haritası, 1/250.000, Rekos (ed.), Atina/ Selanik.

69'dan itibaren Manastır medresesinde görevli olan ve Sadreddin Konevî'nin bir tilmizinin soyundan gelen Molla Şemseddin Fenârî gibi ünlü müderrisler aracılığıyla İbn Arabî'nin etkisinin sürdüğü kentte Bedreddin, takipçisi olduğunu sonradan açıkça ifade edeceği büyük Endülüslü sufinin sistemini tanımış ve derinleştirmiş olmalıdır.¹⁸

Daha sonra Feyzullah adında bir kişinin yanında mantık ve astronomi (*ilm-i nücûm*) eğitimi görmek için eski bir "üniversite" merkezi olan ve Selçuklu döneminden itibaren medreseleriyle ün kazanan Konya'ya gider. Taşköprizade'ye göre bu kişi Fazlullâh adında bir kişinin tilmiziydi. Bu kişiyi Hurufî tarikatının kurucusu Fazlullâh ile özdeşleştirme olasılığını hemen bir kenara bırakmanın yerinde olup olmadığı sorulabilir. Gerçekten de ne kronoloji, ne Esterâbadlı şeyhin öğretilerinin ulaştığı coğrafi etkinlik alanı, ne de sonradan Bedreddiniyye ile Hurufiyye'nin ortamlarının aynı oluşu böyle bir varsayımınla çelişmektedir. *Menakıbnâme*'nin Fazlullâh konusundaki suskunluğu Hafız Halil'in, Osmanlı sarayının iyi gözle bakmadığı çevrelerle dedesinin sürdürmüş olabileceği tehlikeli ilişkiler konusunda sık sık uyguladığı sansürlerden biri olarak yorumlanabilir. Yazarın, II. Mehmed'in gençliğinde Hurufilerle sürdürdüğü ilişkileri göz önünde bulundurarak, Hurufiler konusunda özellikle ihtiyatlı davranma gereğini duyduğu söylenebilir. II. Mehmed'in bu bağları, tarikata karşı olan müftü Fahreddin-i Acemî gibi danışmanların şiddetli müclahalesiyle kesilmişti. Acemî, doğduğu ülkede çok etkin olan bu hareketi iyi tanıyordu: Çelebi Mehmed'in ve II. Murad'ın maiyetlerinde de yer alan Acemî, Bedreddin'in davası sırasında da en saldırgan suçlayıcılar arasında yer aldığı gibi, sonradan ateşli bir Hurufî kıyıcısı olduğuna göre, suçlanan iki grubun birbirlerine bir şekilde bağlı oldukları düşünülebilir. Bedreddin'in Osmanlı dünyasına bıraktığı ideolojik mirası incelerken bu önemli meseleye yeniden değineceğiz.¹⁹

18 Edirne'nin fethi hakkında, I. Beldiceanu, *T.M.*, I (1965); E. Zachariadou, "The conquest of Adrianople by the Turks", *Studi Veneziani*, 12 (1970); H. İnalcık, "The conquest of Edirne", *Archivum Ottomanicum* 3 (1971). Bedreddin Kaplıca medresesinde, *mnk*, s. 15; Manastır medresesi hakkında, Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 83-90, 94-99. Ayrıca karış. *El*, "Fenârî-zâde"

19 Bedreddin Fazlullâh'ın tilmizi olan Feyzullah'ın yanında: "Konya'da mevlâna Fazlullâh'ın talebelerinden Feyzullâh'dan bazı ulvî ve ilm-ü nahv-i (ilm-i hurûf) dört ay kadar tahsil üzere oldu"; Mecdî'nin Türkçe çevirisiyle, *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*, aln. yap. Kurdokul-Bedreddin, s. 45. Burada ilm-i hurûf deyimi açıkça kullanılmaktadır. Fazlullâh el-Esterâbâdî hakkında, karış. "Hurûfiyya", *El*; H. Ritter, "Die Anfänge der Hurûfisekte", *Oriens*, 7 (1964), s. 1-54; ve *Textes Hurûfi*, Huarter (ed.); II. Mehmed ve Hurufilerle bağları, Babinger, *Mahomet*, s. 50 ve dev. Fahreddin-i Acemî hakkında, *mnk*, s. 123; *Şakâ'ik*, Furat (ed.), s. 59-61; Babinger, s. 50 ve dev., s. 181, 327, 580, 589; Kissling, s. 172, dipnot 5, s. 173, dipnot 1.

C) Bedreddin Mısır'da

Mısır'da Rûmî Türkler

Genç öğrenci zamanın İslami ilimlerinde yetkinleşmeyi arzulayan birisi için doğal sayılacak bir yol izler: Veba yüzünden kente giremediği Şam ve el-Aksâ'da kaldığı Kudüs'ten geçerek, bilinen "üniversite merkezi"ne, Mısır'a yönelir. O dönemin İslam dünyasında en önde gelen ilim metropolü Kahire'dir; burada bütün disiplinler öğretilir ve müderrisler topluluğu ders verdikleri medreseler kadar ünlüdür. *Menakıbnâme*'de ünlü bir mantık hocası olan Mubarekşah el-Mantıkî ya da Ekmeleddin el-Bayburtî'den söz edilir. Bedreddin Kahire'nin Şeyhûniyye gibi büyük medreselerinde bu hocaların derslerine katılmıştır. Öğrenim görmek için Mısır'ın çekiciliğine kapılarak Anadolu'dan ya da başka yerlerden gelmiş arkadaşlarından bazıları, eğilimlerine göre Hacı Paşa gibi tıbbı ya da Curcanî gibi felsefeye yönelmişlerdir. Bedreddin'in çağdaşı olan bütün ilim irfan sahipleri, 1376'ya doğru Mısır'a gelen Molla Fenârî ya da Ahmedî gibi, Kahire'de öğrenim görürler. "Ehl-i Rum" öğrenciler, devletleri için uzmanlaşmış kadrolara ihtiyaç duyan hükümdarların teşvikiyle sık sık Mısır'a gönderiliyordu; *Menakıbnâme*'de de bu konu vurgulanıyor.

Ünü Bedreddin'i Kahire'ye çeken kişiler arasında fakih ve hekim Hacı Paşa da bulunmaktadır. Onun durumu, Anadolu'lu kadroların, -bu örnekte tıp dalında- yetiştirilmesinde Mısır'ın rolünü açıklamak bakımından çok dikkat çekicidir. Mısır'ın tıp ilmine İslam dünyası sınırlarının ötesinde de değer verilmektedir; örneğin 1386'da, Bedreddin'in Mısır'da ikamet ettiği dönemde, Bizans sarayı, Basileus'un sağlık durumunun gerektirdiği ilaçları tedarik etmek için İnnos Abramios'u Kahire'ye gönderir. Hacı Paşa Konya'dan fıkıh okumaya gelmiş, sonra tıp öğrenimi görmüştür. Kaldığı Şeyhûniyye medresesinde de Mubarekşah'ın ve Ekmeleddin el-Bayburtî'nin derslerini izlemiş ve 1370'e doğru ilk yapıtlarını yazmaya orada başlamıştır. Hacı Paşa çevresine kendisinden sonra gelen öğrencilerinden oluşan kozmopolit bir grup toplayacaktır. Bunların arasında Rum ülkesinden şair Ahmedî, Molla Fenârî ve Bedreddin, ya da Orta Asya'dan ve Hindistan'dan gelen Curcanî ve Abdüllatif gibi kişiler bulunur. Hacı Paşa önemli bir görev olan Mansuriye hastanesi baştabipliğine getirildikten sonra, 14. yüzyılın sonunda Aydınogulları'nın hizmetine girmek için Anadolu'ya dönmüştür. Görünüşe göre Aydınogulları her kökenden hekime iyi kabul göstermiştir: Anadolu'dan geçtiği sırada İbn Battuta, Aydın beyinin Yahudi hekimine -kendisine aşırı gelen- saygı gösterileri karşısında şaşkınlığını gizlememiştir; tarihçi Dukas'ın mesleği hekimlik olan büyükbabası, 14. yüzyılın ortasında Bizans'da hüküm süren içsavaştan ka-

çıp Aydın beyliğine iltica etmiştir. Aydın beyi onu iyi karşılamış, maaş bağlamış ve Ayasluğ'a yerleştirmiştir. Yirmi yıl kadar sonra Hacı Paşa kendisine "Türk İbn Sina'sı" lakabının takılmasını sağlayan en önemli yapıtlarını bu kentte yazmıştır. Bu bilgiler, Aydın beyliğinde Mısır'daki deneyiminden güç kazanan Hacı Paşa'nın yönettiği önemli bir tıp okulunun varlığını düşündürüyor.²⁰

Yönericilerin yüreklendirmesi ya da kişisel bir entelektüel eğilimin etkisiyle, Hacı Paşa ya da Bedreddin gibi Anadoluluların Mısır'a akın ettikleri anlaşılıyor. *Menakıbnâme* Kahire'de neredeyse bir "Rûmî lobisi"nin var olduğu izlenimini veriyor. Aslına bakılırsa Memluk kaynakları da bu durumu yalanlamıyor. Burcî hanedanının ilk hükümdarı Sultan Berkuk, *Menakıbnâme*'nin belirttiğine göre, genelde "âlimlerin koruyucusu" ününün yanı sıra, Türkçe konuşanları sistemli bir şekilde desteklemiştir. Bu ülke Arap kaynaklarında *Devletü'l-Etrak* olarak adlandırılmaktadır. Gerçekten de burada her türlü etkinlik alanında ehl-i Rum'a rastlanmaktadır. Yüksek görevliler arasında ve elbette askeri zümre içinde sayıları yüksektir: 1382'de Kahire'de Cemaleddin el-Kayserî adında bir muhtasip vardır; 1383'te Memlukların başkomutanı Bahâdûr el-Rûmî adında bir kişidir; Halep valisi Timurtaş Selanikli bir Rûmî'dir. Bu terim burada Balkanlıları da kapsayan en geniş anlamıyla kullanılmıştır.²¹

Ulema arasında da Rûmî'lere rastlanır; ünlü tarihçi el-Aynî aslen Türk-

20 Konya'dan Mısır'a, *mnk*, s. 25-29. Bedreddin zamanında Mısır'da entelektüel hayat hakkında, Petry, *The Civilian Elite of Cairo* ve L. Fernandes, "Mamluk politics and Education", *A.I.*, 23 (1987); Mubarekşah el-Mantikî hakkında, *Kissling*, s. 146, dipnot 1. Ekmeleddin el-Bayburtî hakkında, İbn Tagrıberdî, *Nuğûm az-Zâhira*, çev. Popper, c. I, s. 6, 12, 50. Şeyhûniyye hakkında, *age.*, c. I, s. 6, 12; Petry, s. 71, 152-153, 337. Hacı Paşa hakkında, *El*, "Hâdijî Pasha", ve Ünver, *T.T.T.A.*, 4, 14 (1939) ve aynı yazar, "Hekim Konyalı Hacı Paşa, Hayatı ve Eserleri", *İ.Ü.T.T.E.*, 47 (1953). Curcanî hakkında, *El*. Ahmedî hakkında, P. Fodor, "Ahmedî's Dâsitân as a Source of Early Ottoman History", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, 38 (1984). Fenârî hakkında, *El*. Bedreddin'in Mısır'daki öğrenim arkadaşları olan Hacı Paşa, Ahmedî ve Fenârî hakkında, *Taşköprizade*, Furat (ed.), s. 28-29. Osmanlıların Mısır'da yetiştirilmiş kadrolara duydukları ihtiyaç ve I. Bayezid'in bu konudaki politikası, *mnk*, s. 54. Abramios Mısır'da, D. Pingree, *D.O.P.*, (1971), s. 199, 200. Hacı Paşa'nın Şeyhûniyye'de, Kahire'deki Mansuriye hastanesinde ve Aydıneli'ndeki meslek hayatı hakkında, Ünver, *İ.Ü.T.T.E.*, s. 85-87. Hekim Mihail Dukas Ayasluğ'da, Dukas, *Bonn*, s. 23. Ayrıca karş. Aydınoğlu Mehmed'in Yahudi hekimi, İbn Battuta, II, s. 305.

21 Kahire'de "Rûmî lobisi", Tagrıberdî, *Nuğûm*, s. 1, 6, 10, 20; Petry, s. 68-72; W. J. Fischel, "Ascensus Barcoch, a latin biography of the mamlûk Sultan Barqûq of Egypt, written by B. de Mignanelli in 1416", *Arabica* 6 (1959), s. 62, 172; âlimlerin koruyucusu Berkuk: "Mısır'a Sultân idi Berkuk emîn / Talib-i ilm için olurdu muîn", *mnk*, s. 29. Memluk egemenliğindeki Mısır'ı belirtmek için kullanılan terim, *Devletü'l-Etrak*, karş. İbn İyâs, *Badâ'î'z-zuhûr fi vakâi'd-duhûr*, I, s. 99, 257.

çe konuşmaktadır: İki dil (Arapça-Türkçe) bilmesi meslek hayatını kolaylaştıracaktır. Bu kişi 788/1386-87'de, Bedreddin ile neredeyse aynı zamanda Kahire'ye gelmiştir. Türkçe bilmesi saray tarihçiliği görevinde, rakibi el-Makrizî'ye tercih edilmesine yol açar. Ayrıca Berkuk, Hanefî olan yabancı âlimleri Mısır Şafililerine tercih ettiğinden, çoğunluğu Hanefî olan Türkler hükümdar tarafından iyi karşılanmaktaydı.²²

Anadolulu sufilerin sayısı da kalabalıktı ve özellikle bir araya geldikleri sanılan bazı hanikahlarda etkiliydiler. Rûmîlerin, sufiliği benimsediği zaman Bedreddin'i götürdükleri hanıka ya da *Menakıbnâme*'de sıkça sözü geçen, 1355'te İbn Tulûn camii yakınında kurulmuş ve Mısırlı olmayan öğrencilerin buluşma yeri olan Şeyhûniyye hanıkahı da bunlardan biridir. Bu son kurum Ekmeleddin el-Bayburtî gibi ünlü şahsiyetler tarafından yönetiliyordu. İbn Tagrıberdî'ye göre, Curcanî'nin, Fenârî'nin ve Hacı Paşa'nın olduğu gibi bir süre sonra Bedreddin'in de hocası olan Ekmeleddin'in eski bir dostluğun bağladığı sultan üzerinde büyük nüfuzu vardı. Şeyh müridleri için Berkuk'tan gözde görevler talep ederdi: Aralarından biri Kudüs'ün Hanefî kadısı oldu, bir diğeri Gazze'de aynı göreve getirildi. Kayseri asıllı bir üçüncüsü Kahire'de parlak bir meslek hayatı sürdürdü. İbn Arabî el-Bursevî öğrenim görmeye Şeyhûniyye'ye geldi ve sultanın çok değer verdiği bir mutasavvıf oldu. Burada 830/1426 yılında ölümüne kadar otuz yıl kalacaktı.²³

Bedreddin Mısır'a gelince bu etkin çevreye mensup olur. Genelde kronolojik saptamalar konusunda oldukça suskun kalan *Menakıbnâme*, bu gelişin tarihini 784'ün Şevval ayının ilk günü (8 Aralık 1382) olarak belirtir. İlginç bir rastlantı sonucunda, İbn Haldun da aynı gün Mısır'a gelmiştir. Aristokrat kökenli bir Anadolu'lu; sultanın bir süre için dostu ve danışmanı olan Ekmeleddin'in (öl. 1384) öğrencisi olan, Hacı Paşa gibi memleketlileri Kahire'de iyi mevkilerde bulunan, *Menakıbnâme*'nin belirttiğine göre daha Mısır'a gelmeden ünü duyulmuş parlak bir zekâyâ sahip olan Bedreddin saraya girmekte fazla zorluk çekmemiş olsa gerek.²⁴

²² el-Aynî, karş. *El ve Petry*, s. 70. Memlukların Hanefiliği, Fernandes, s. 89, 92-98. Şeyhûniyye gibi medreseler Hanefiliğin koruyucusudur ve Memluk devletinde önemli görevlere gelmek için basamak rolü oynar

²³ Şeyhûniyye'nin tarihi hakkında, Petry, s. 152, 153, 337. Ekmeleddin Şeyhûniyye'de, Tagrıberdî, I, s. 6, 12. Şeyhûniyye'nin eski öğrencilerinin gözde konumları, Fernandes, s. 96. İbn Arabî el-Bursevî, Petry, s. 71.

²⁴ Bedreddin'in Mısır'a geliş tarihi hakkında, *mnk*, s. 29 ve Kissling, s. 145, dipnot 6. İbn Haldun'un Mısır'da ikameti hakkında, *Le voyage d'occident et d'orient*, s. 274. Bedreddin Ekmeleddin'in yanında, *mnk*, s. 33, 34; Ekmeleddin'in 786/1384'te ölümü, Tagrıberdî, I, s. 12, 50.

Hafız Halil'e göre, Pertev-i Rum (Rum Işığı) adı verilen ve Kahire'nin dilinden düşmeyen genç âlimin ünü karşısında Berkuk onu saraya davet eder ve oğlu Ferec'in özel hocalığına tayin eder. Bu durum, doğduğu ülkeden yeni gelmiş genç bir öğrenci için biraz hızlı bir yükseliş olarak görülebilir. Ancak bazı hususlar bu durumu oldukça inandırıcı kılmaktadır: Türkçe bilmesi ve Ekmeleddin'in öğrencisi olması gibi, Berkuk'un sarayında çok değer verildiğini daha önce de belirttiğimiz niteliklerinin yanı sıra Bedreddin'i, belki de Berkuk'un eşi ve genç Ferec'in annesi olan Şirin de destekliyordu. Rumeli asıllı olan Şirin, aslen köle olduğuna bakılırsa, belki de Yunanlıydı. İbn Tagrıberdî'ye göre bu prenses sultan üzerinde, Memluk devletindeki çeşitli askeri gruplar arasındaki etnik denge konusunda tavsiyelerde bulunmayı göze alacak kadar etkiliydi. Berkuk'un Çerkezlerinin aşırı ağırlığına karşı, o olasılıkla kendi Rûmî hemşerilerinin çıkarlarını koruyordu. Bedreddin'in Mısır'da kendini kolaylıkla kabul ettirmesi bu durumda menkabelere özgü abartılardan değildir ve ülkenin kültürüne, toplumsal ve siyasal konumuna uygun düşmektedir.²⁵

Bedreddin gelecekteki yönelişini belirleyecek kişiyle sarayda karşılaşacaktı: Tasavvuf yolunda müridi olacak Hüseyin Ahlâtî ile tanıştı. İki adanın onurlandırmak için Berkuk onlara iki Habeş cariye sundu. Bu kadınlar Simavna'nın hayatında önemli bir rol oynayacaktı: Cazibe *Menakıb-name* yazarının babası, yani Bedreddin'in oğlu İsmail'in annesi; Mâriye ise Bedreddin'in manevi akıl hocası oldu. Çok akıllı bir kadın olan Mâriye, Şeyh Ahlâtî'nin öğretilerinden çok şey kazanmıştı. Bir gece Bedreddin ile tasavvuf konusunda konuştu. Onun yanında Bedreddin kendini gülün diken olarak görüyordu. ("Anı gül gördi vü kendüni diken").²⁶

Âlimden Fakîre: Bedreddin ve Hüseyin Ahlâtî

Bu görüşmeden sonra Bedreddin vecde gelir, sufilerin yoluna katılmaya karar verir ve neyzenlerin de bulunduğu bir semâyâ katıldıktan sonra Ahlâtî'nin müridi olur. Böylece o zamana kadar dervişlere karşıyken, Mevlana'nın müridi olan büyükbabasının mistik aidiyetiyle bağlantı kurmuş olur. Artık dervişlerin kıl abasını giyer, mallarını yoksullara dağıtır ve başka bir ilim sınıfına geçişini simgeleyen bir hareketle kitaplarını Nil'e atar. Bu davranış en eski İranlı Melâmîlerden biri olan Ebu Said'de de (10. yüzyıl) görülmüştür. Fıkıhtı terk eder ve "ehl-i Rum" tarafından bir

²⁵ Bedreddin'in çok kısa sürede Kahire'de, Mekke'de ün kazanması, *mnk*, s. 29. Şirin hakkında, Tagrıberdî, II, s. 1, 108, Fischel "Ascensus...", s. 166.

²⁶ Ahlâtî ve Mâriye ile karşılaşma, *mnk*, s. 41-44.

hanıkaha götürülür, orada Ahlâtî'nin düzenlediği bir zikir yapılır. Ayine katılan Berkuk hepsine armağanlar sunar. O zaman Bedreddin için yoğun bir mistik çile dönemi başlar.²⁷

Şahne Musa'nın Yolculuğu

Bedreddin'in gayretli bir fakih iken aniden ateşli bir sufiye dönüşmesi karşısında, Kahire'deki Rûmî dostları -dervişlere o kadar sıcak bakmayan öğrenim arkadaşları olduğu tahmin edilebilir- Bedreddin'in en yakın yol ve öğrenim arkadaşı Mücyyed'i, oğlunun geçirdiği manevi gelişmeden Kadı İsrâîl'i haberdar etmek için Rumeli'ye gönderirler. Baba kaygılanacağına bundan büyük sevinç duyar. Bu da tasavvufu destekleyen ilk Osmanlı yöneticilerinin bu anlayışa verdiği önemi gösterir. Baba, hizmetkârı Şahne Musa'yı oğlunu Rumeli'ye dönmeye ikna etmesi için gönderir. Bunu kısmen sevgisinden, kısmen de Rumeli'nin uç beyliklerinde henüz cılız olan ulemayı güçlendirmek için yapar. Metnin belirttiğine göre Bayezid, Bedreddin'in fıkıh dersleri vermesi ve en seçkin âlimleri ülkesine çekmek için özel bir medrese yaptırmıştı, bu da Osmanlı hükümetinin kendi toprakları üzerinde entelektüel faaliyetleri olabildiğince geliştirmek için dışarıda yetişmiş kadrolardan yararlanma kaygısını vurguluyor. I. Bayezid eğitim kurumlarının gelişmesini gerçekten desteklemiştir: Hükümdarlık döneminde yalnız Bursa kentinde on kadar medrese yaptırmıştı. Bunlardan biri de kendi adını taşıyordu. *Menakıbnâme*'nin değindiği, 791/1388-89'da kurulmuş bu medrese olmalı.²⁸

Şahne Musa'nın yolculuğu, İsrâîl'in hizmetkârının başından geçenlerle ilgili olarak konudan uzun sapmalara vesile oluyor. Bu sapmaların olumlu yanı bize sağlam bir kronolojik nirengi noktası sağlamasıdır, çünkü *Menakıbnâme*'de bu duruma pek az rastlanır. Musa Edirne'den Kahire'ye giderken, kendini Timur'un Şam kuşatmasının ortasına bulur (1400 sonu). Memluklar tarafından zorla silah altına alınır ve *Menakıbnâme*'ye göre büyük kahramanlık gösterir. Sultan Ferec'in Mısır ordusu sonunda, 25 Aralık 1400'de yenilgiye uğrar. Bozgun sırasında Musa kahramanca direnişine rağmen esir edilir. Yiğitliğinden etkilenen Timur onu tedavi ettirir, Osmanlı sultanına karşı sefer düzenleme hazırlıkları içinde olduğundan Yıldırım Bayezid hakkında bilgi toplamaya çalışır ve Musa'nın Kahire'ye gitmesine izin verir:

²⁷ Age., s. 44-46. Kitaplarını atan Ebu Said, Monawwar (ed.), s. 59-61. Ahmed el-Havarî (öl. 844-45/230) bütün ilahiyat kitaplarını denize atmıştır, *Classicisme et declin...* (F. Meier), s. 238.

²⁸ *Mnk*, s. 47-48. Bayezid medresesi, age., s. 54 ve Bilge, *İlk Medreseler*, s. 111.

Bir zaman Şâm içre mukıym oldular
Elçi idüp sulh olundı ol zaman
Buldı bu âlem girü emn ü aman
Şahne'yi gönderdi Şâh-ı nâmkır
Elçi ile Mısır evine iy nigâr

Yani Şahne Musa, Şam kalesinin 25 Şubat 1401'de düşmesinden sonra yola çıkabilir. Musa, 27 Şubat 1401'de Bayezid'in ülkesinden dönen Mısırlı bir elçiyi taşıyan bir Osmanlı gemisine bindiğini anlatan İbn Haldun'la aşağı yukarı aynı tarihte yola çıkmış olmalı. Şahne Musa 1401'in mart başında Mısır'a varır. Orada bulduğu Bedreddin derviş kılığındadır ve Rumeli'ye dönmeyi reddeder. Musa Edirne'ye döner. Kadı İsrâil oğlunun kararına üzülmekle birlikte, Bedreddin'i "zamanının Bâyezid-i Bistâmî'si" yapması için Allah'a dua eder.²⁹

Hüseyin Ahlâtî

Bu yoğun çilecilik dönemi boyunca hocası Hüseyin Ahlâtî Bedreddin'i adım adım izler; bu güçlü kişiliği elimizde bulunan kaynaklara dayanarak belirlemeye çalışacağız. Bedreddin'in kaderinde kilit bir rol oynamasına rağmen Şeyh Ahlâtî oldukça özet bir biçimde tanıtılmıştır. Adındaki bilgi dışında nereden geldiği, tekkesinin adı ve zamanın tasavvuf hayatındaki yeri tam olarak bilinmemektedir. Mevlana'nın müşşidi Şemseddin Tebrizî gibi, biraz esrarengiz bir kişidir.

Ahlâtî konusunda *Menakıbnâme* bazı dağınık bilgiler verir. Bunların bir dökümünü çıkarmak yerinde olacaktır.

Ahlâtî Berkuk'un yakınıdır ve Bedreddin de onu Berkuk'un sarayında tanımıştır. Berkuk ona armağanlar verecek ve düzenlediği zikre katılacak kadar değer vermektedir. Ahlat (Ermenistan) asıllıdır, doğu Türkçesi konuşur, Kahire'de bir hanıkah yönetir ve birçok müridi vardır. Sadece tasavvuf alanında değil, tıp alanında da kendini kabul ettirmiştir. Uzun esrikliği sonucunda zayıf düşen Bedreddin'i iyileştirmeye çalışır ve ona elma suyu ve sığır dilinden oluşan bir diyet uygular. Kalbini ve sırtını dinler, ha-

²⁹ Şahne Musa'nın serüvenleri, *mnk*, s. 49-56. Timur'un Şam kuşatması, İbn Arabşah, çev. Sanders, s. 133 ve dev., ve Hookham, *Tamburlaine*, s. 222 ve dev. Şahne Musa'nın cesaretinden etkilenen Timur'un cömertliği, Fatih'in Halep'i alışı sırasındaki benzer bir öyküyü hatırlatmaktadır, *age.*, s. 226. İbn Haldun ve Şam'dan ayrılışının tarihi, *Le voyage d'occident*, s. 240-243. Bedreddin, "zamanın Bistâmî'si" (*Bâyezid-i vakt*), *mnk*, s. 56. Eflakî'ye göre, c. II, s. 378-379, Celaleddin Rûmî'nin üçüncü halifesi olan Çelebi Emir Âbid döneminde, "Konya'da zâhid bir adam zuhur etmişti. Bu adama, Şeyh Paşa derlerdi. Bu zavallı riya denizine batmıştı. (...) Kendini riyazet sohibi ve vaktin Bâyezidi sanırdı".

va değişimi tavsiye eder, çünkü tıp onun durumuna karşı çaresizdir. Ama Ahlâtî Bedreddin için öncelikle bir mürididir; *Menakıbnâme* bu durumu şu sözlerle anlatır: "Didi nola Hakk'a vassâlımsinüz / Meyyirünem hem-çü gassâlımsünüz". Gerekliğinde ona oruç tutmasını, ibadet etmesini ya da gece uyanık kalmasını buyurmayı bilir. Çilede aşırıya kaçtığında onu itidale davet etmeyi, ya da esrikliğinden sonra onu kendine getirmeyi bilir. Ahlâtî müridinin manevi durumunu dikkatle gözlemler: "Gün aşırı anda iftâr eyledi / Her ne düşdiyse emîre söyledi." Ahlâtî tilmizindeki cevheri çok çabuk keşfeder ve Bedreddin'in Tebriz yolculuğundan önce halifesi olmasını ister. Bedreddin'in Azerbaycan'dan dönüşünde, Ahlâtî, ölümünden bir hafta önce Kahire'nin bütün şeyhlerinin önünde onun kesin olarak halifesi olduğunu belirtir, aynı zamanda Bedreddin'in manevi olarak Allah'ın halifesi olduğunu ilan eder. Bu bilgilerin oldukça kısıtlı olduğunu kabul etmek gerekir. *Menakıbnâme* üzerine yaptığı incelemede Kissling, bu yapının verdiği bilgilerin dışında Ahlâtî hakkında daha fazla bir şey bilmediği için hayıflanmaktadır.³⁰

Ancak, o dönemin ya da hemen sonrasının zengin Memluk vekayınameleri incelendiğinde -ilk Osmanlı dönemi için de aynı şey daha sistemli olarak yapılmalıdır- biyografi niteliğindeki Mısır yapıtlarında Ahlâtî'ye üç bölüm ayrıldığı görülür: ikisi, *ed-Dürre'ül-kemine* adlı kitabında İbn Hacer el-Askalânî (1372-1449) tarafından kaleme alınmış, Yaltkaya'nın Bedreddin üzerinde yaptığı çalışmada kullanılmıştır. Üçüncü bölüm *el-Menhalü's-Sâfi* adlı yapıtında İbn Tagrıberdî tarafından yazılmıştır, bu sonuncu yazar, verdiği bilgileri Ahlâtî'nin çağdaşı olan ve aynı coğrafi bölgede yaşamış el-Aynî'den aktardığını ifade etmektedir.³¹

Hüseyin Ahlâtî'nin tutarlı bir portresini çizmeye çalışmak için, burada sunulan bu üç metnin özetini *Menakıbnâme*'yle karşılaştırmak uygun olur. Bu metinler çözdükleri problemlerden çok daha fazlasını çıkarmakla birlikte, hiç değilse *Menakıbnâme*'nin anlaşılması ve 14. yüzyıl sonu

30 *mnk*, s. 41-43; 65-82; Kissling, s. 155-158; *age.*, s. 149, dipnot 1.

31 Burada değerli yardımları için meslektaşlarım J.C. Garcin ve D. Gril'e teşekkür etmeyi borç bilirim. Ahlâtî hakkındaki bölümler İbn Hacer el-Askalânî'den *ed-Dürre'ül-kâmine*, M. S. Câdülhak (ed.), I, no: 82, s. 33 ve II, no. 1620, s. 160 ve İbn Tagrıberdî'den alınmıştır, *el-Menhalü's-Sâfi*, mikrofilm, Arap Elyazmaları Enstitüsü (Arap Birliği, Kahire), seri Tarih, no. 1271, Fo 32- 33; Tagrıberdî'nin kaleme aldığı bölüm şöyle başlar; "el-Hüseynü'l-Ahlâtî, Hasenî Şerif; çok ünlü Hanefî kadî Bedrüd-Dîn Mahmûd el-Aynî onun için şöyle dedi: ..."; karşı. *El*, "al-Aynî", "Abû'l-Mahâsin İbn Taghrî Bîrdî" ve "İbn Hadjar al- Askalânî". İbn Hacer'in 1620 no.'lu bölümü Yaltkaya tarafından değerlendirildi (*Bedreddin*, s. 12). 82 no.'lu bölüm, İbrahim b. Abdullah el-Ahlâtî el-Şerifü'l-Darendî adında bir kişiye ayrılmıştır, ancak fazladan bazı bilgiler içermekle birlikte 1620 no.'lu bölümün bir tekrarı gibi görünmektedir.

Türk-Mısır sufilîği perspektifine yeniden oturtulması konusunda aydınlatıcıdır.

Kendisine ayrılan üç bölüme göre Hüseyin Ahlâtî 720/1320-21'de doğmuş. "Memleketinden" (Darende ya da Ahlat?) "yayan" gelmiş (o dönemde Anadolu'da çok kalabalık olan gezici Kalender ya da Torlak derişilerinden miydi?), Halep'e ve Şam'a yerleşmiş, Halep'in dış mahallesi Bâbalâ'da bir zaviyede yaşamış. "Güçlü maneviyatından dolayı" ve "bazı sanatlarda usta" olduğu için büyük ün kazanmış, bu sanatların arasında tababet, simya ve bunlara bağlı olan *lapis lazulî* (laciverttaşı) sanatı da bulunuyormuş. Laciverttaşının işlenişindeki becerisi ona *Lâzuverdi* lakabının takılmasına yol açmış.³²

Berkuk, ondan ünlü bir hekim olarak söz edildiğini duymuş. Sultan, oğlunu tedavi etmesi için onu Mısır'a çağırtmış. Ona büyük saygı göstermiş, bir konağa yerleştirmiş ve maaş bağlamış, ama o bunu kabul etmemiş. Zenginmiş, şaşalı bir hayat sürmekle birlikte pek insan içine çıkmıyormuş. Geçim kaynaklarının ne olduğu bilinmiyor ama, kısmen laciverttaşı işine dayalı olduğu tahmin ediliyor. Uç kaynak da bu şahsiyetin bir giz perdesiyle çevrili olduğunu ve ünü hakkında kamuoyunun bölündüğünü ittifakla ifade ediyor: Bazıları onu ermiş, bazıları da usta bir hekim olarak kabul ediyormuş. Hadisler konusunda ona danışılıyormuş. Bütün bu nedenlerle birçok kişiyi cezbediyormuş, ilişkilerinde çok sert olmakla birlikte emirler arasında bile büyük nüfuz sahibiymiş. Bazıları onun Mehdi olduğunu bile ileri sürüyormuş.³³

O kadar övücü olmayan başka söylentiler de dolaşıyor, hakkında garip imalarda bulunuluyordu. Manevi mertebesini gizlermiş, cuma namazlarına bile katılmazmış. Rafizî olduğu düşünülüyormuş. Beyler gibi yaşar, yer, içer ve şahane giysiler giyermiş. Altın, köle ve cariye açısından zengin olduğu halde cimriymiş, kimseye bir dirhem vermez, kölelerini azad etmezmiş. Gizli bilimlerle, simya, müneccimlik, toprak fahiyla uğraşmış; hizmetinde cinler varmış ve haceri felsefiyi bilirmiş. İbn Tagrıberdî'ye göre cemaziyelahir 799'da (2-12 Mart 1397), Askalânî'ye göre cemaziyelel-vel 799'da (Şubat 1397) öldüğünde seksen yaşını aşkınımış. Sultan mira-

32 *Lapis lazulî*'nin mistik simgeselliği hakkında, Corbin, *Islam Iranien*, c. II, s. 147, 148, 313; c. III, s. 168, 204, 208. Ortaçağ Anadolu'sunda lapis madenleri bulunuyordu, *Cohen-Pré-ott*, s. 118. "Ermenistan taşı" da denir (Littre). Lapis'in büyüsel, sağaltıcı, vb. özellikleri hakkında, korş. Ahmad b. Yusuf el- Tîfaşâ (ö.l.H 651/1253-54), *Kitab Ezhârü'l-Efkâr fî cevahirü'l-Ahcâr*, (D Gril tarafından aktarılmıştır).

33 Tilmizlerinden bazıları onun ahir zamanda ortaya çıkması beklenen Mehdi olduğunu söylüyorlardı (ve *kâne yadda'î ba'du ashâbihi innehu'l-mehdiyyi'l-muntazar fî âhiri'z-zamân*)*, Tagrıberdî, *age*.

sına el koymuş; evinden bir sandık dolusu değerli taştan başka, simyacılıkta ve müneccimlikte kullanılan gereçler, bir zünnar, Hristiyanların İncili, şarap, altın bir kupa (kutsal çanak?) bulunmuş. Bütün bu söylenenler de gizli Hristiyanlık suçlamasını çağrıştırmaktadır. Sırlarını da birlikte götürmüş, çünkü lapis lazuli ile ilgili bilgilerini kimseye açmamış. Cenaze törenine büyük bir kalabalık katılmış.³⁴

Memluk kaynaklarında tanıtıldığı haliyle Ahlâtî ortodoksluğu oldukça su götürür bir şahsiyettir, bu husus elbette *Menakıbnâme*'de ortaya çıkmıyor ve Hüseyin Ahlâtî kusursuz bir şeyh olarak sergileniyor. Onun ününün lekesizliği, *Menakıbnâme*'nin Osmanlı sultanının gözünde aklamak istediği Bedreddin'in kusursuzluğunun da kanıtı oluyor. Arap kaynaklarıyla Türkçe metin, Ahlâtî'nin rahabet konusundaki bilgileri, tilmizlerini irşat etmesi, zenginliği ve Berkuk'un himayesi gibi birkaç noktada uyuyor. *Menakıbnâme* temel bir noktada Mısır kaynaklarını dolaylı olarak doğrulayarak, Hüseyin'in Bedreddin'e Azerbaycan'a gitmeyi teklif etmesinden söz eder ve Ahlâtî'nin Şii çevreleriyle bağlarını dile getirir. Hüseyin'in, Tebriz'deki tilmizleri yönetmesi için Bedreddin'i *dâî* olarak oraya gönderdiği açıkça görülmektedir. Bedreddin'in yolculuğu *Menakıbnâme*'de ayrıntılarıyla anlatılmıştır.³⁵

Azerbaycan'da

Bedreddin'in Timur'un siyasal egemenliğine girmiş bir bölgeye yönelmesi rastlantı değildir. Şeyh Timur'la, Bayezid'e karşı düzenlediği seferden sonra Anadolu'dan dönerken karşılaşacaktır. Bu bölüm bize Bedreddin'in yolculuğu hakkında kronolojik bir bilgi vermektedir: Bedreddin 1403 baharına kadar Anadolu'da kalan Timur'un gelişinden önce Tebriz'dedir. Bedreddin, Timur'un torunu Muhammed Sultan'ın cenazesinin Tebriz'den Sultaniye'ye taşınışında bulunur; Muhammed Sultan 1403 martının sonunda Karahisar'da ölmüştür. Bir yıl sonra Erzurum'dan geçen Clavijo'ya göre Timur Mayıs 1403'de oradadır. Bedreddin onunla ki-

³⁴ Ahlâtî'nin ölüm tarihi konusunda Arap kaynakları ile Osmanlı kaynakları arasında görüş farklılığı bulunmaktadır: *mnk*'ye göre Şeyh Hüseyin 807-808/1404-1405'te ölmüştür; karşı. Kissling, s. 175. Tagrıberdî'nin belirttiği husus ilginçtir: ölümünde, eşyalarının arasında "...altın bir kupa, şişelerde şarap, bir keşiş zünnarı ve Hristiyanların İncil'i bulunmuştur (*câmı zeheb ve hamri fî kanân ve zunnari'r-ruhban ve'l-İncil aladi bi-aydî'n-nasâra*)", age.

³⁵ İbn Battuta'nın İzmir'de rastladığı "en önemli şeyhlerden Zadeh el-Ahlâtî ve yüz mecnun fakir" (c. II, s. 310) ile Şeyh Ahlâtî arasında bir bağlantı var mıdır? Bedreddin'in *dâî* olarak gönderilmesi; Kissling, s. 153, dipnot 3 ve Taşköprüzade-Furat, s. 50-51. Azerbaycan yolculuğu hakkında, *mnk*, s. 57-65.

sa bir süre sonra ordusunun kış karargâhında karşılaşır. Bu noktada, Rumelili şeyhin düşman tarafına geçmiş Osmanlı askerlerini payladığı bir sahne yer alır. Bu sahnede Hafız Halil'in, dedesinin aleyhinde olanlara karşı Bedreddin'i Osmanlı dostu olarak takdim edip, anısını temize çıkarma kaygısına yeniden tanık oluruz.³⁶

Bedreddin'in kaldığı bölge o sırada, Timur'un 1402'de Erdebil'de ziyaret ettiği Hoca Ali tarafından yönetilen Safevî tarikatının merkezidir. 796/1394'te idam edilmeden önce, Tebriz'den Şirvan'a kadar birçok mürid yetiştiren Fazlullâh'ın vazettiği görüşler de bölgede etkilidir. Sonradan, Safevîler, Hurufîler ve Bedreddin arasında bazı bağlar kurulacaktır.³⁷ Bölgeden geçen Avrupalı seyyahlar bile sapkın düşünceler ve her türden yoğun kehanet kaynaşmasına duyarlılık göstermektedir: 13. yüzyılda Guillaume de Rubrock Nahçıvan Ermenileri'nin bir kehanetine dikkati çekmişti. Buna göre Tatarlar ve bütün kâfirler Tebriz'de Hristiyanlığa geçecekti. Bedreddin'den bir yıl sonra Tebriz'den geçen Clavijo da Timur'un kentte kaldığı sırada Müslüman bir dervişin ona benzer bir kehanette bulunduğundan söz eder: Kehanet "Hristiyanların karşı fetihleri sırasında yeniden çiçek açacak kurumuş bir ağaç"la ilgilidir. Timur'un birliklerine hizmet eden ve Azerbaycan'da bulunan Schiltberger de, İsa Peygamber'in mezarının yeniden Hristiyanların eline geçeceğine dair bir kehanetin arfedildiği, Müslümanlarca kutsal sayılan bir ağaçtan söz eder.³⁸

Azerbaycan'da Bedreddin'in, Şemseddin Cezerî ile doğrudan bağlantı kurmasını sağlayan bazı İran çevreleri tarafından tanındığı sanılmaktadır. Bu kişinin gerçekten Bedreddin ile birçok ortak noktası bulunmak-

³⁶ Timur'un Ege bölgesine gelişi ve Ege'den ayrılışı, Zachariadou-Trade, s. 81-85; Alexandrescu-Dersca, *Campagne*, s. 80-90. Muhammed Sultan'ın ölümü, Hookham-Tamburlaine, s. 274-75. Timur Erzurum'da, Clavijo, Le Strange (ed.), s. 138. Erzurum'un doğusunda, Avnik'te Muhammed Sultan onuruna bir tören yapılır, Hookham, s. 275-76. Bedreddin Tebriz'den Sultaniye'ye giden cenaze alayında, *mnk*, s. 57-58. Timur'un karargâhını kurduğu yer ("Kondî bir sahrâ içinde", *mnk*, s. 58) Kissling'in dediği gibi "Tebriz yakınındaki bir ova" (s. 154) değil de, Karabağ'dır; 1403 sonbaharında şahsen yönettiği Gürcistan seferinden sonra, Timur Avnik üzerinden doğrudan Karabağ'a gelmiştir, Hookham, s. 277. Bedreddin'in güzergâhı şöyle sıralanabilir: Timur'un seferinin sona ermesini bekleyen Şeyh, Muhammed Sultan'ın cenazesi ni taşıyan kervana Tebriz'de katılır. Kervanı Sultaniye'ye kadar izler, Tebriz'e döner, sonra Karabağ'daki kış karargâhında bulunan Timur'un yanına gider. Bedreddin ve Timur'un ordusundaki Osmanlı askerleri, *mnk*, s. 58, 59.

³⁷ Timur ve Hoca Ali, Kissling, s. 153, dipnot 4. Fazlullâh Azerbaycan'da, *El*, "Hurûfiyya". Bedreddin, Hurufîler, Safevîler, aşağıda böl. III, dipnot 32'den 34'e.

³⁸ Rubrouck, s. 237; Clavijo, s. 154; Schiltberger, s. 56-57.

taydı: Kahire’de fıkıh eğitimi görmüş, sonra Osmanlı sultanının sarayında bulunmuştu. Timur’un başkentine yerleştirmek istediği birçok âlim gibi fatihin kafilesinde Semerkand’a doğru yol alıyordu. Cezerî, Bedreddin’i, Timur’un da katıldığı bir tartışmaya davet etti.³⁹ Konuşmada bulunan ulema sıradan bir dervişin ilmi karşısında hayrete düştü. Türk sufi Timur’dan ve yakın çevresinden itibar gördü. Timur onu hizmetine almayı teklif etti. Bedreddin eski âlimlik konumuna dönmekte tereddüt etti. Sonunda, gördüğü bir rüyanın ve Mısır’dan gelen Ahlâtî’nin bir habercisinin tesiriyle bu kariyer imkânından vazgeçti, yeniden derviş kıyafetini giydi, Ahlat ve Bitlis üzerinden gizlice Kahire’ye döndü. Görünüşe göre ünlü buralara yayılmıştı, Bitlis’te Bitlis Beyi dahi onu tanıyordu. O dönemden beri Bedreddin’in ve temsil ettiği topluluğun Anadolu’da sağlam destekleri olduğu sanılmaktadır. Şeyhin Anadolu’da yaptığı gezi sırasında göreceğimiz gibi, bunların arasında kimi dizdarlar da bulunmaktadır.⁴⁰

Hüseyin Ahlâtî’nin müridi ile İran sufiliği arasındaki, Azerbaycan yolculuğunun ortaya çıkardığı ilişkilerle Şeyh Ahlâtî’nin ünlü bir İran tarikatının kurucusuyla karşılaştığını ve temas kurduğunu doğrulayan, az bilinen bir belge bir arada ele alınmalıdır. Bu tarikat günümüzde hâlâ varlığını sürdürmektedir ve H. Corbin’e göre İran’da mevcut Şii tarikatlarının çoğu ona bağlanmaktadır. Abdürrezzak Kirmanî’ye göre bu, Ahlâtî’nin 1380’de doğru Mısır’da karşılaştığı sanılan Şeyh Nimetullâh Veli Kirmanî’nin kurduğu tarikattir: Abdürrezzak Kirmanî’nin ifadesine göre Nil kıyısındaki bir evde oturan iki şeyh birbirlerine manevi mertebelerini göstermek için marifetler sergilemişler. Ahlâtî, Nil’in suyunun kana, sonra da süte dönüştüğü bir yanılsama yaratmış. Nimetullâh da alevlerin arasına atılan bir pamuk parçasının tutuşmasını önlemiş. Bu küçük öykü, ifade ettiği mistik simgeselliğin ötesinde, çok sayıda İranlının yaşadığı ve hem medreselerde, hem de sarayda nüfuz sahibi oldukları Mısır’da, Ahlâtî’nin Şiiilerle belirli bağları olduğunu doğruluyor.⁴¹

³⁹ Cezerî, *karş. El ve Taşköprizade-Rescher*, s. 19 ve dev.; *mnk*, s. 59-62.

⁴⁰ *Mnk*, s. 64.

⁴¹ Nimetullâh Veli Kirmanî hakkında, Corbin, *Philosophie Islamique*, s. 425; N. Pourjavady ve P. L. Wilson, *Kings of Love*. Karların yakmadığı pamuk hakkında Abdürrezzak Kirmanî’nin aktardığı öykü (*Risâlah*, Aubin (ed.), s. 37-38; ve *Jâmi-i Mufîdî*, Aubin (ed.), s. 156-158), Geyikli Baba ile Abdal Musa arasındaki “keramet yarışması”nda da karşımıza çıkmaktadır, *karş. Taşköprizade, Şakâ’ik*, Rescher (ed.), s. 6. Abdürrezzak Kirmanî, Nimetullâh ve Ahlâtî’nin Mısır’da aynı şeyhin, Seyyid Muhammed Aftâbî’nin müridi olduklarını belirtir. Kâtip Çelebi’de (Fluegel (ed.), c. III, s. 262) Aftâbî Merzifunî adında, yaşadığı tarih bilinmeyen bir şeyhten söz edilir. Ahlâtî’nin

Bedreddin'in Mısır'a dönüşü politik ve dini bakımdan hareketli bir döneme rastlamıştır. "On sekiz bin âlemin aşîkâr" olduğu yoğun bir çile döneminin ardından, Ahlâtî'nin ölümünden hemen önce onun halifesi seçilerek hanıkahın başına getirilir. Bu seçime muhalefet edenler olur ve dervişlerin bir kısmı Bedreddin'e karşı çıkar: "Gözlerine Şeyh olub rımlı u sinan / Gördi sadr için bularda var hevâ." Bedreddin görevden çekilmeyi önerir, o zaman onun hepsinden üstün olduğu kabul edilir ancak, bu gibi durumlarda hep kullanılan gerekçeye başvurulur: "Şeyhe tâzesin dirler idi." Bedreddin altı ay sonunda Mısır'dan ayrılmaya karar verir. On yedi yandaşı da kısa bir süre içinde Kudüs'te kendisine katılır.⁴²

1404-1405'te tarihlendirebildiğimiz bu ani gidişte *Menakıbnâme*'nin sözünü etmediği başka unsurlar da rol oynamış olsa gerek. 15. yüzyılın başında Mısır'da siyasi bir kargaşa hüküm sürmektir ve kardeşleriyle mücadeleye giren Bedreddin'in eski öğrencisi Sultan Ferec 20 Eylül 1405'te Mısır'dan Suriye'ye kaçmak zorunda kalır. Diğer yandan Mısır'ın ekonomik durumu berbatır. Şeyhûniyye medresesi kurumun işleyişini engelleyen vahim bir kıtlığın pençesinde. Bu nedenlerin bir araya gelişi Bedreddin'in Mısır'dan ayrılışını hızlandırmış olabilir. Ancak *Menakıbnâme*'ye bakılırsa, asıl neden şeyhin bundan böyle deneyimini doğduğu ülkede yaymak istemesidir.

"Şeyh dahi eyledi Rûm'a gelmege / Milket-i Rûm içre cezbe salmaya." Kudüs'te ve Şam'da oyalanmadan Suriye'nin kuzeyine varır, öğretisinin halk toplulukları içinde kazandığı başarının ve Türkler üzerindeki etkisinin ilk deneyimini Halep'te yapar. Suriye ile Rum ülkesi arasındaki sınırda bulunan Halep ve yöresinin, zamanın mistik kaynaşması içindeki yeri üzerinde biraz durmakta yarar var.⁴³

Şiiler'le bağları hakkında, karşı Rafizilik suçlaması, yuk. dipnot 34. Mısır'daki İranlılar ve etkileri hakkında, Tagrıberdi, *Nucûm*, c. I, s. 6; Petry, s. 66-67; Berkuk, Hanefi İranlıları destekliyor, L. Fernandes, *A.I.*, 23 (1987), s. 89, 92 ve dev. Timur istilası Mısır'daki İranlılar için ölümcül sonuçlar doğurur ve artık Kahire'de kalamazlar, *age.*, s. 95.

42 *Mnk*, s. 73. Ahlâtî'nin İbn Tulûn camiinde cuma namazı kılarken gelen bir humma sonucunda ölmesi hakkında, *age.*, s. 80-82; Bedreddin can çekişen Ahlâtî'nin başucunda Yunus Emre'nin dizelerini okur, *age.*, s. 82. Hilafet konusunda çıkan güçlükler ve Mısır'dan ayrılış hakkında, *age.*, s. 83-84.

43 Ferec'in Suriye'ye kaçışı hakkında, *El, "Faradj"*. 15. yüzyılın başında Mısır'ın ekonomik durumu, kıtlıklar vb, Petry, s. 328, 337. Şeyhin Kudüs ve Halep'teki kısa konaklamaları hakkında, *mnk*, s. 84-85.

3- RUM ÜLKESİNE DÖNÜŞ

A) Türkmenlerle Temaslar

Halep

Şeyh Ahlâfî'nin başlıca müridinin, hocasının daha önce erkili olduğu bir kentte tanınıyor olması doğal görünmektedir. *Menakıbnâme* şeyhin bin dolayında Türkmen tarafından karşılandığını özellikle belirtir. Bu da Ahlâfî ve yandaşlarının göçer dünyasındaki nüfuzunu gösterir. Torlakların oynadığı role daha sonra değineceğiz. Bu durum Bedreddin'in belirli bir Babaî havası taşıdığını da gösteriyor, çünkü o dönemde hem âlim, hem ortodoks sufi tipi aynı kişide toplanabiliyor, kitlelere seslenebilen halk der- vişi tipiyle de örtüşebiliyordu. Olasılıkla Ahlâfî'nin eski tilmizleri olan Halep Türkmenleri Bedreddin'in yanlarında kalması ve ona bir hanikah inşa etmek için çok ısrar ederler, ancak Hafız Halil'in vurguladığı gibi: "Şeyh rızâ göstermedi kalmaklıga / Azm-i Rûm irdi hemen gelmekliğe."

Menakıbnâme'ye göre, Bedreddin'i mürşit olarak kabul edenlerin arasında Türkmenlerin yanı sıra, Nesimî'ye karşı fetva veren müftü de bulunuyordu: "Birisin dirler irâdet getüren / Nesimî'nün salbine fetvâ viren / İlmîne âşık olubdı Şeyh'ün ol / Hazretine bey'ar idüb oldu kul." Bedreddin ile ünlü Hurufî şairi ve şehidi İmadeddin Nesimî'nin hareketli yaşamı arasında bir bağ kurulması çok ilginçtir, çünkü bu, Hurufîlik ile Bedreddin'in tilmizlerinin ortak bir ortamı paylaştığına dair yapılmış nadir açık göndermelerden birini oluşturmaktadır.

Kuzey Suriye, bölgede çeşitli vesilelerle kalmış güçlü şahsiyetlerin yaşadığı pek de ortodoks olmayan düşünce akımlarının bulunduğu yerdir. Ahlâfî'nin öğrenim arkadaşı Nimetullâh Halep asıllıdır. Gölpınarlı'nın Bedreddin ile birçok ortak yönünü ortaya çıkardığı Hurufî Bistâmî Antakyalı'dır ve Aşıkpaşazade'ye göre Bedreddinîlerin Safevî şeyhi Cüneyd'in tilmizleriyle ilerde buluşacakları yer olan Amanos dağları hemen yakındır. Ahlâfî gibi simyacılık ve büyücülükle suçlanan Sühreverdî, zındık olduğu iddiasıyla 12. yüzyılda Halep'te idam edilmişti. Ayrıca günümüze kadar ulaşmış Nusayrî cemaatinin ve onların karma öğretilerinin varlığından, Cebelî'n Nuseyriyye'nin yakınlığından, buradaki halkın Türk Alevileriyle bir inanç akrabalığı gösterdiğinden de söz edilebilir. Geleneksel olarak Türk Alevilerini de içine alan Bektaşîlerin, Bedreddin'in mirasını büyük ölçüde sahiplendikleri genel bir kanıdır.⁴⁴

⁴⁴ Ahlâfî Halep'te, İbn Hacer, no: 82. Halepli Türkmenler ve Bedreddin, ("Türkmân-ı Haleb bin kişi varıdı"), *mnk*, s. 85. Nesimî ve Bedreddin, aşağıda, böl. III, dipnot 33. Nimetullâh ve Halep, Pourjavady ve Wilson, *Kings of Love*, s. 13. Antakyalı Bistâmî,

Anadolu Karaman beyliği on yıl kadar önce Yıldırım Bayezid tarafından ilhak edildikten sonra, Timur'un koruması sayesinde 15. yüzyılın başında yeniden kurulmaktadır. Bu beylik kısa süre içinde Osmanlıların Orta Anadolu'daki yayılmasının önünde güçlü bir engel oluşturacaktır. O sırada, gelecekteki bu Karaman yükselişinin mimarı olacak Mehmed b. Alaeddin Ali, Timur tarafından Bursa hapishanesinden yeni kurtarılmıştır ve topraklarını yeniden sahiplenme uğraşı içindedir. Bedreddin, Alaeddin Ali'nin oğullarının iç savaşlarından kaynaklanan huzursuzluk içindeki Karaman ülkesinde ilerleyerek Konya'ya varır. Burası ilk eğitim gördüğü kentlerden biridir ve orada kuşkusuz tanıdıkları bulunmaktadır. Tilmizleri tarafından kendisine tahsis edilen bir eve yerleşir ve oradaki bir medresede ders verir.

Şeyhten söz edildiğini duyan Karaman beyi iltifat etmekten çok, onu güç durumda bırakmak için sarayına çağırır, çünkü *Menakıbnâme*'den öğrendiğimize göre ailesinin 13. yüzyılın ünlü bir sufisinin soyundan gelmesine rağmen, kendisi "sûfî görüncek iderdi cür'eti." *Menakıbnâme* yazarına göre, bu tavrın nedeni çok basitti: Karamanoğlu münkirdi. Bu iddia şaşırtıcı olmakla birlikte birçok kaynak tarafından dile getirilmiştir. 14. yüzyılda bir Niğde kadısı bölgedeki Türkmenlerin hepsinin münkir olduğunu ileri sürüyor. 1430'a doğru, Bourgogne'lu şövalye Bertrandon de La Brocquiere Karaman'ın komşusu olan bir Türkmen beyinin kuşkuculuk anlayışını şöyle dile getiriyor:

O ne iyi bir Hristiyan, ne de iyi bir Müslümandı (*sarazin*) ve ona iki peygamberden, yani Nasıralı İsa ve Muhammed'den söz edildiğinde, hayatta olan hangisiye ona - yani hiçbirine- bağlanmak istediğini söylerdi.⁴⁵

Bedreddin buna rağmen hükümdarın gözüne girmeyi başardı ve *Menakıbnâme*'ye göre, "Bey" onun müridi oldu. Hafız Halil, Bedreddin'in Konya'da kalırken Kayserili Şeyh Hamid-i Veli'yle bağlantı kurduğunu

Gölpınarlı-Bedreddin, s. 10. Safevî Cüneyd ve Bedreddinîler, Aşıkpaşazade, s. 250. Sühreverdî Halep'te, Laoust-Schismes, s. 230-231. Nusayrîler hakkında, Massignon, O.M., c. I, s. 640 ve dev. Aleviler ve Bektaşîler, Birge-Bektashî, s. 211-212.

45 15. yüzyılın başında Karaman beyliği hakkında, El, "Karâman-Oghulları"; Beldiceanu-Deux villes, s. 42. Karaman beyinin sufi karşıtı tavrı hakkında, mnk, s. 86. Karamanoğullarının atası şeyh Nûre Sufi hakkında, Şikârî, Karaman Oğulları Tarihi, Koman (ed.), s. 16; burada Nûre Sufi, Baba İlyas'ın bir tilmizi olarak tanıtılır. Niğdeli Kadı Ahmed'den söz eden, Ocak-Baba Resul, s. 42. Brocquiere, s. 90. Bedreddin'in müridi olan Karaman beyi, mnk, s. 87.

belirtiyor. Bu şeyh Hacı Bayram'ın mürididir, böylece Simavnalı şeyh ile gelecekteki Bayramîyye tarikatı arasında ilk bağ kurulmuş oluyor. Bedreddin ve ailesinin Bayramîyye'nin temel bir şahsiyetiyle, Akşemseddin'le ilişkisini ilerde göreceğiz.⁴⁶

Karaman'dan sonra Bedreddin Germiyan ülkesinin topraklarını baştan başa kateder. Burası eskiden en güçlü beylikti ve diğer beylikler uzun süre onun vasalları durumunda kalmıştı. 15. yüzyılda, diğer Anadolu beylikleri gibi, eski hegemonyasından eser kalmamıştır; varlığının sürmesini Timur'a borçludur. Timur, Osmanlılara rakip Anadolu beyliklerini Osmanlıların olası bir yeniden yayılma hareketine karşı kalkan gibi kullanmak üzere yeniden kurmuştur. Sufilere karşı Karaman beyinden daha olumlu bir yaklaşım içinde olan II. Yakub ve annesi, *Menakıbnâme*'ye göre, şeyhi yayan olarak karşılamaya geldiler ve ona iltifat ettiler: "Germiyanoglu irişdi iyahı / Nevciyân idi henüz ol dem dahı / Şeyh'e karşı geldi ol dürdânesi / Dahı yanınca piyâde ânesi." Belki de bu zemini hazırlayan, Bedreddin'in Kahire'den eski öğrenim arkadaşı olan ve Osmanlılara geçmeden önce uzun süre Germiyan sarayında kalan Ahmedî'ydî.⁴⁷

B) Ege Merhalesi

Bedreddin oradan Menderes vadisine ve Aydınli'ne yönelir; buralar Aydınoğulları'nın topraklarıdır, onlar da Timur tarafından kısa süre önce eski yetkilerine kavuşturulmuştur. Bu bölge Bedreddin tarikatının gelişmesinde büyük rol oynayacaktır, çünkü onun başlıca iki halifesi olan Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın merkezi burasıdır ve Osmanlılara karşı Bedreddin adına kışkırtılan büyük isyan hareketi bu alanda patlak verecektir. Osmanlı vakanüvislerinin anlatımına bakılırsa, Bedreddin bu hareketi destekliyordu. Hafız Halil ise aksi görüşteydi. Türk sufînin öğretisinin özel bir coşkuyla karşılandığı bir bölgede Bedreddin'in geçirdiği günler konusunda *Menakıbnâme*'nin sunduğu bilgileri özenle incelemek gerekir. Bu merhaleyi daha da ilginç kılan Bedreddin'in vazettiği görüşlerin

⁴⁶ Şeyh Hamid-i Veli hakkında, *age.*, s. 87; ayrıca karş. Taşköprizade-Rescher, s. 29-32; Bayramoğlu-Hacı Bayram, s. 19-22; Hacı Bayram 10 yıl boyunca Aksaray'da Hamid'in müridi olmuştur. Hamid'in Safevîlerle sıkı bağları vardı, Kissling, s. 160, dipnot 1. Akşemseddin ve Bedreddinîyye, aşağıda, böl. III, dipnot 4.

⁴⁷ Germiyanogulları hakkında, *El*, "Germiyan Oğulları"; *Empire Ottoman*, Mantran (ed.), s. 17, 42-43, 46-47, 53, 56-57. Ayrıca karş. Varlık, *Germiyan-Oğulları Tarihi*, s. 71 ve dev. II. Yakub ve Bedreddin, *mnk*, s. 87-88. Ahmedî Mısır'dan dönüşünde 1387'de ölen Germiyan Beyi Süleyman Şah için vakanüvislik yapmış ve Osmanlıların hizmetine geçmeden önce Germiyan sarayında uzun süre kalmıştı, Bombaci-Littérature turque, s. 250-251.

Anadolu'yla sınırlı kalmaması ve ilk kez Müslüman bir iktidara bağlı olmayan bir Hristiyan yöresine, o sırada Ceneviz hâkimiyesi altında bulunan komşu Sakız adasına yayılmasıdır.

Cüneyd ve Aydıneli

Bedreddin'in Aydıneli'inden geçişi, şeyhin düşüncelerinin Anadolu'da kök salmasının bu temel merhalesi *Menakıbnâme*'de kısaca geçirilmiştir. Bunun nedeni bir kez daha, Osmanlı vakatîvisleri tarafından Bedreddin'in başlıca müridleri ve suç ortakları sayılan kişilerle, Torlak ve Börklüce'yle, şeyhin itibarını lekeleyici görülen ilişkiler üzerinde yazarın durmak istemeyişidir. Bununla birlikte metin daha sonra, Edirne'ye çekildiği sırada Bedreddin'in "davet üzere" Aydıneli'ne bir kez daha döndüğünü belirtir. Ancak kuşkusuz o yörede bulunan ateşli taraftarlarıyla ilgili olan bu yolculuğun gerekçesini açıklamaz. Orada, daha önce gördüğümüz gibi ömrü Aydınogullarının yanında noktalanın, Mısır'dan eski öğrenim arkadaşı Hacı Paşa ile buluşmuş olması da mümkündür.

Metinde, Bedreddin'in Aydın/Güzelhisar'da kaldığı kısaca belirtilir. Gerniyan'dan gelen Bedreddin oraya Menderes boyunca ilerleyerek varır. *Menakıbnâme*'nin Bedreddin'in bu bölgede kalışıyla ilgili bölümünde Menderes vadisinden söz bile edilmemiştir, oysa yine *Menakıbnâme*'nin ifadesine göre, burası şeyhin düşüncelerinin yayıldığı merkezlerden biridir. Bedreddin'in oğlu İsmail orada bir süre kalır, orada ölür ve Menderes yakınında ("Menderes suyu katındadır") Nizar ya da Nazar adında bir köyde gömülür. İsmail, Börklüce Mustafa ile 1410'da Nizar'da karşılaşır; İsmail'in ölümünden sonra Bedreddin'in torunları ona emanet edilir. Bütün Osmanlı kaynakları Börklüce'yi Bedreddin'in *has müridi* olarak tanıtmakta ağız birliği ederken, *Menakıbnâme* Börklüce'nin Bedreddin ile ilişkisini sırası geldiğinde kabul etmekle birlikte, Simavnalı şeyhi bu pek tasvip edilemeyecek ilişkiden uzak tutmaya çalışır. Börklüce'nin Aydıneli'yle sıkı bağları olduğu açıktır. Bütün kaynaklar onun bu bölgede yaşadığını, faaliyet gösterdiğini ve idam edildiğini doğruluyor. Bu durumda Börklüce'nin, şeyhin Aydıneli'ndeki iki konaklamasından biri sırasında onun müridi olduğu varsayılabilir.⁴⁸

⁴⁸ Ankara savaşından sonra Aydıneli'nin durumu hakkında, *El, "Aydınoghlu"*; H. Akın, *Aydın Oğulları*, s. 64 ve dev.; Zachariadou-Trade, s. 76 ve dev.; Bedreddin'in Edirne'den Aydın'a yolculuğu, *mnk*, s. 95. Hacı Paşa Aydınogullarının yanında, yuk. dipnot 20. *Has Mürid*, Oruç bey, aln. yap. Kurdokul *Bedreddin*, s. 39. Bedreddin'in oğlu ve Börklüce Nizar'da, *mnk*, s. 143. Babinger, *Die Vita*, s. 108, *Nazâr* diye okur; Gölpinarlı, *mnk*, s. 143, *mnk* yazması v. 121'den *Nizâr* olarak okur. Yerin saptanmasına gelince, ihtiyat kaydıyla, yörede günümüze kadar Eski Hisar olarak adlandırılan

“İzmiroğlu davet eyler” ve bunun üzerine Bedreddin Tire’den geçip İzmir’e gider. İzmiroğlu Cüneyd çok renkli bir kişidir. Osmanlı vakanüvisleri ve Bizanslı tarihçi Dukas tarafından çok iyi bilinen yaşamı, Bedreddin ve Börklüce’nin yaşamlarıyla sık sık kesişecektir. Kaynaklar onu Timur’un geçişinden sonra Osmanlıların buraya yeniden yerleşmesine ateşli bir şekilde karşı çıkan bir kimse olarak tanıtır. Bu maceraperest adamı bu süreci yirmi yıl kadar geciktirecektir. Şeyhin ve Cüneyd’in faaliyetleri arasında, siyasi ilişkiler dışında bir bağ kurmak pek az akla gelmiştir. Bu ilişkiler Timur’un zaferinden sonra Osmanlıların zayıflamasından kaynaklanmıştır. Her iki adam da genellikle aralarında özel bir ilişki olmayan, Osmanlı karşıtı iki elebaşı olarak tanıtılır. Oysa *Menakıbnâme*’de iki adam arasındaki manevi bağlar kesinlikle vurgulanıyor. Bu konu yeterince irdelenmemiştir; müşit-mürid ilişkisi ilerde değineceğimiz gibi, bu iki kişinin yaşamına yeni bir ışık tutuyor ve Cüneyd’in yönetimi altındaki topraklarda şeyhin düşüncelerinin kazandığı büyük başarıyı açıklıyor. Cüneyd olasılıkla Bedreddin’i yalnızca Osmanlıların dayatmasını geciktiren bir anarşi tohumu olarak değil, bir müşit olarak da görüyordu. *Menakıbnâme*’ye göre, İzmir kalesindeki bütün askerler (“dört beş yüz kişi”), komutanlarını örnek alarak onun müridi olmayı kabul ettiler, çünkü şeyhle yüz yüze gelmeden önce onu rüyalarında görmüşlerdi: “Varıdı kal’ada dört beş yüz kişi / Ulu vü kici kamu erkek dişi / Cümlesi rü’yâ görürdi ol gice / Ta’bûr iderdi kamûsın ol hacc / Sûretâ Şeyh’i bunlar hiç görmedin / Bâtınâ görünir idi Bedr-i din.” Bu kentte Bedreddin öyle kerametler gösterdi ki, keramet sahibi olarak ünü İslam sınırlarını aştı ve komşu Sakız adası halkının kulağına kadar gitti.⁴⁹

Sakızlı Hristiyanlar

O zaman sırf yüceltmeye dayalı gibi görünen bir bölüm başlıyor. Bedreddin’in Hristiyan ortamında doğrudan ve şahsi etkinliğinin ilk tanıklığı olduğundan bu metni ayrıntılarıyla incelememiz gerekiyor.

antik Nysa ad Maeandrum sitesi olduğu söylenebilir. Antik harabelerin bulunduğu bir kent için 15. yüzyıla kadar Nysa nitelemesinin kullanıldığı, daha sonra bunun Türkçe Hisar sözcüğüyle birleştirilerek, Nysa-Hisar > Nizar kaynaşmasının gerçekleştiği varsayılabilir. Bu konuda örnekler de vardır: Neo-Kaiseria > Nig-Hisar > Niksar, karş. Hammer, *Hist. Emp. Ott.*, c. II, s. 126, ya da Koloneia > Kol-Hisar > Koilisari, *Vryonis-Décline*, s. 449, dipnot 14; Yunanca *sigma*’nın Türkçe *ze*’ye dönüşerek yumuşamasına ayrıca sık sık rastlanır: Aino-S > Eno-Z, S-myrne > İZ-mir, vb. “Nysa and Meandrum” içindeki sit alanı haritası, W. Diest (ed.), *J.K.D.A.I.* (1913). Lemerle-Aydın, s. 28, dipnot 1’de Nysa üzerine bibliyografya.

⁴⁹ Cüneyd hakkında, aşağıda, dipnot 112-115. Osmanlı vakanüvisleri, örneğin Aşıkpaşazade onu “İzmiroğlu” olarak adlandırmaktadır, s. 157, 165, 166. Cüneyd’in ve adamlarının Bedreddin’e katılması, *mnk*, s. 89.

Anda Sakız adasının kâfiri
Görübün Şeyh'den kerâmet herbiri
Beglerine söylediler kim gelün
Bunda Türk'ün Ulu'sun da'vet kılın
Ola kim da'vet icâbet eyleye
Kim bize sır-ı Mesîh'den söyleye
Didi kim nola idelüm da'veti
Bize Rûhullah iderse nusreti
Beglerinden gördiler meyloldu çün
Cem' oluban cümle râhibler o gün
Didiler kim cümlemiz biz varalum
Ol uluyı bunda da'vet kılalum
Ola kim güftârımız kıla kabûl
Kim bize meylide ol sır-ı Resûl
Begleri didi ki âyâ görünüz
Oghna didi ki siz de varunuz
Anda dursun kal'ada râ ol gele
Bizimile nice gün bunda ola
Didi nola emrinüzle varayın
Kal'ada anlar gelince durayın
Hâsılı rehmitdi oğlın kal'aya
Sandı kim Şeyh'i geçübün gelmeye
Düzdiler âyinlerince armagan
Girübün deryâya oldılar revan
Irübün İzmir'e lenger saldılar
Çıkuban hidmet-i Şeyh'e geldiler
Çekübün sogatını bunlar hemin
Baş yire koyuban öpdiler zemîn
Didiler Şeyh'e ki Rabbın hakkoçün
Sizi ümmet kıldı Muhammed için
Dahi ol İsâ-yı Rûhullah için
Hem dahi Mûsâ Kelîmullah için
Lûtfunuzla da'vetimiz kıl kabûl
Ol Muhammed hakkıçün k'oldu Resûl
Cümlemize dahi cümle ehline
Dîn-i Ahmed'den nasibi olana
Bizi mahrûm eyleme geldük size
Bize gelmekdür size minnet bize
Begimiz bizim katı âlimdürür
Fazlınız işideli buldı sürûr
Kim bilürsüz gelmege âcizdür ol
Hidmetiye için eyâ sır-ı Resûl
Oğlunu gönderdiler bunda tura

Size (ol) müstaak olubdur kim göre
Dinde ayrısak nola iy sırr-ı Hak
Rabbimiz birdür kamumuz abd-i Hak
Çok tazarrü' itdi bunlar Şeyh'e pes
Şeyh de rızâ gösterüb itdi nefes
Yedi ruhban idi bunlar iy amu
Cümlesi arabca bilürdi kamu
Şeyh'e olmuşdı beşâretler nice
Gemiye binüb ol adaya geçe
Dinledi Şeyh bunların sözün biraz
Gördi hiç bunlarda yok aslâ gazez
Kaldurub elin kodı baş'üstüne
Bunlara gelüb didi baş üstüne
Sevnişüben cümlesi itdi tapu
Çekdiler sogatı açıldı kapu
Oğlını bunlar komaklık diledi
Şeyh anı komaga rızâ virmedi.

Oradan bunlar gemiye bindiler
Yelken açuban adaya indiler
Yolda giderken buları ol zaman
Furtuna tırdı begaayet iy cüvan
Gark (olacagın) bilüb bunlar o dem
Velvele düşdi bulara iy dedem
Sandılar helâk olurlar pes hemin
Şeyh'ün aslâ bâki yok iy merd-i din
Gördi bunlar cümlesi hayrettedür
Didi korkman Bedr-i din sizünledür
Gam yimen Bedr-i din'i Hak Hazreti
saklamışdur hem sizi kon âfeti
Kaldurub bir kez elin kıldı duâ
Hak Çalab kıldı duâsını revâ
Furtuna dindi oluk sâat lieman
Girü dümen dakub oldılar revan
Kal'aya yakın irişincek bular
Binüben kayuga karşı geldiler
Begleri anda görüşüb Şeyhıla
Girüben gemiye oturdı bile
Mâhir idi ilm-i hey'ette katı
Şeyhıla hey'etten itdi sohbeti
Gördi hey'erten söz anlar Şeyh anı
İlm-i hey'etle geçürdi ol günü
Dinleyecek Şeyh'i bunlar iy emîn

Didiler Mesîh-i sâni bu hemin
 Nefesi eyledi ihyâ mürdeler⁵⁰
 Hassa kim tevhîdi cigerler deler
 Bağçesine konduruban Şeyh'i ol
 Âyınince çok riâyet kıldı ol
 Ne kadar râhib ki var geldi heme
 Şeyh dahı zikrile kıldı zemzeme
 Zikrolundı anda ol gün ol gice
 Oldı bunlar zikre hayran iy hacc
 Tevhidün nûrı buların kalbine
 Dokumb itdi sirâyet ba'zına
 Nice râhibler dahı itdi bükâ
 Anda dervişlere irincek safâ
 Mele'i a'lâya irdi na'ralar
 Sidre-i seyyâre irdi na'ralar
 Halka-i zikre girenler didi hû
 Ayagı digmezdi yire dise hû
 Gözile görürdi dirler kâfiran
 Zâkirün pâyın muallak bil ıyan
 Hayrete varub bu hâle iy emîn
 Dirleridi innchu sihrünmübîn⁵¹
 İki papazlar gelübdi key ulu
 Anlar Enez'lü idi iy bahtlu
 Her yıl anda gelüridi ikisi
 Anlara dokundı Şeyh'ün cezbesi
 Hutyyeten Islâm'a gektiler hemin
 İtdiler zarûretile ketm-i din
 Adada sâkin olanlardan dahı
 Beş kişi imâna geldi iy ahu
 Ahdleşüb Şeyhıla bunlar ol zaman
 Sizden olmazuz didiler râyegân
 Şeyh dahı bunlara va'de eyledi
 Edrene şehrine gelesiz didi⁵²

50 Bedreddin'in Sakız'da kalışıyla ilgili bölüm, *mnk*, s. 89-93 (no: 1352-1417). 1379'uncu beyitte *baş üstüne* deyiimiyle ilgili ilginç bir kelime oyunu yapılır. Yazar bu deyişle hem Bedreddin'in ellerini Sakız elçileri olan rahiplerin başlarının üzerine koymasını, hem de şeyhin söz konusu rahiplerin isteğini kabul edişini ifade etmektedir: "Kaldurub elin kodı baş'üstüne / Bunlara gelüb didi baş üstüne." Bedreddin'in gök bilim eğitimi görmesi hakkında, *mnk*, s. 20.

51 Allah'ın Sufilere has adı olan "Hû" (Huviyya) hakkında, karş. örneğin, İbn Arabî, *Furûhat*, Chodkiewicz (ed.), s. 319, 329, 408... Mevlana'nın sufi ile arasında yakınlık kurduğu *safâ* hali hakkında, karş. Vitray-Meyerovitch, *Mystique et Poésie*, s. 136-144.

52 Meriç'in ağzındaki Enez/Ainos o dönemde Sakız gibi Cenevizlilere bağlıydı; 1397'de,

On gün oldu orada Şeyh Hazreti
Gördi bunlardan kemâl-i râğbeti
Eyle âşık oldu Şeyh'e Begleri
Bile geçdi denizi iy din eri
Aglayub kitlini öpdü ol cüvan
Didi (iy) rûh-ı revânım ol revan
Gönderüb Şeyh'i kayuga bindi ol
Sâlisü selâsedden hen döndü ol.⁵³

Yukarıdaki alıntının üslubu kuşkusuz devrin bütün vilayetnamelerine has keramet alanına giriyor; aynı anlatı şemalarına Saltık-nâme'de, Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde, Elvan Çelebi'nin ya da Mahmud Paşa'nın menakıbnamelerinde ve 14.-15. yüzyıllar Türk edebiyatında bol bol görülen velilerin hayat hikâyelerinde de rastlanır. Fatih Sultan Mehmed'in çevresinin bu tür anlatılara çok düşkün olduğu bilinmektedir. Bedreddin'in torunu da bu kesimi hedeflemektedir: Kâfirlerin ülkesine gelerek ikna yoluyla ya da keramet gücüyle, dini kadrolardan yani keşiş ve rahiplerden başlayarak hak dininden olmayanları imana getiren derviş söylemi sık rastlanan bir senaryodur. Hacı Bektaş Frengistanı'nda -Bedreddin gibi bir adaya giderek- bir keşişi ziyaret eder; rahip kılığına giren Sarı Saltık yolunun üzerinde rastladığı manastırlarda canlı ilahiyat tartışmalarına girer; Emir Sultan Hristiyan bir keşişi ihtida ettirir; Baba İlyas'ın müridlerinden biri bir keşişin oğludur; Mahmud Paşa ihtida etmeden önce bir manastırda çömezdir.⁵⁴

Ainos senyörü Nicolo Gattilusio'ydu, Setton-Papacy, c. I, s. 361. Bedreddin'in etkisi altında ihtida eden ve aralarında birçok rahibin de bulunduğu kişileri belirtmek için *mnk*'de hem "ahali", hem de "huzurlu" anlamına gelen *sâkin* terimi kullanılmıştır; burada mistikler arası ilişkiler bağlamında kullanılan bu terimle üstü örtülü bir biçimde, ruh "sakinliğine" erişmiş kişiler, "Heskyhiacılar" ve özellikle de Bedreddin'le görüşerek onun müridi (aynı zamanda da Börklüce'nin müridi) olanlar kastedilmiş olabilir mi? 1410 no'lu beyit (s. 92) böylece ikili bir anlama gelebilir: "Adada sâkin olanlardan dahi ["ada ahalisinden" ya da "adadaki rahiplerden"] / Beş kişi îmâna geldi iy ohi." Bu oldukça gözüpük bir varsayım. Ancak bir yandan *Menakıbnâme* türü yapıtların özelliği olan belli ölçüde "kodlanmış" bir dile duyulan eğilim; diğer yandan kaynaklara bakılırsa rahipler ile Bedreddinîler arasındaki sürekli ilişkiler ve Simavnalı şeyhin anasının Hristiyan asıllı olması dolayısıyla, Bedreddin ve müridlerinin çağdaş Bizans mistik anlayışının belirleyici bir özelliği olan Heskyhiacılık hareketine muhtemelen yabancı olmadıkları göz önünde bulundurulduğunda, bu varsayım imkânsız görünmüyor.

53 Bu metin (*mnk*, s. 89-93) ile Börklüce Mustafa'nın Sakız'a gönderdiği dervişlerden söz eden Dukas'ın metni arasında yakınlık kurulabilir; aşağıda dipnot 82.

54 Hacı Bektaş bir "Frengistan" adasında yaşayan bir keşişin yanında, yuk. böl. I, dipnot 39. Saltık ve rahipler, *Saltık-nâme*, s. 6-8. Emir Sultan ve Keşiş Dağı'ndaki rahip, Senâî, *Menâkıb-ı Emir Sultan*, s. 60, 63. Baba İlyas ve rahibin oğlu, Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, s. 23. Mahmud Paşa bir manastırda, Mahmud Paşa Veli, *Menâkıbnâme*, Banoğlu (ed.), s. 9-14.

Ancak bu tür belgelerde görülen dini açıdan abartılı menakıb üslubuyla, bunlarda yer alabilecek birçok değerli tarihi bilgiyi birbirine karıştırmak gerekir. Bedreddin menakıbnamesinde, tarihsel nitelik yukarda saydığımız diğer örneklerden daha ağır basmaktadır. Sakız adasına geçiş konusundaki pek de inanılır olmayan bölümleri, aynı dönemin diğer tarihîliklerinin ışığında sınamadan geçirmek gerekir. Metnimizi dönemin diğer kaynakları ışığında noktası noktasına yeniden incelersek, şunları görürüz: Özellikle Türk olmayan kaynaklar söz konusu olduğunda, Müslüman vaizlerin Hristiyan ülkesine sızmaları ya da Balkan veya Ege topraklarının İslamlaştırılması gibi kaygı verici bir olgunun uydurulmuş olması düşünülemez. Bu durumda, *Menakıbnâme*'den aktardığımız öyküde dile getirilen olguların büyük bölümünün diğer kaynaklarca açıklanan tarihsel arka planla çelişmediği görülür.

Öncelikle sahnenin olası başrol oyuncularını saptamaya çalışalım. Bedreddin'in Sakız'da kaldığı sanılan dönemde, adada iki üst düzey yönetici bulunuyor: *Podesta* ve yardımcısı *castellanus*. Türkçe metinde "bey"nin ikametgâhı olarak birçok kez "ka'a" teriminin kullanılması, bu ikinci kişinin kastedildiğini düşündürüyor; ayrıca adamın en yüksek otoritesinin astı konumundaki bir görevlinin bu tür temasları daha özgürce düzenleyebileceği varsayılabilir. Kasım 1404'e kadar *castellanus*, Battista Adorno'dur; bu tarihte görevi, Ekim 1401'den beri Cenova valisi olan Marsal Boucicaut'nun atadığı, Maruffo adında bir kişi devralmıştı.⁵⁵

Metnimizin tarihsel gerçekliğe yakınlığıyla ilgili olarak değineceğimiz şaşırtıcı bir nokta bulunmaktadır: Ceneviz egemenliği altındaki Yunan adası Sakız ile Türklerin egemenliği altındaki kara arasında temas kurmanın kolaylığı. Sakız elçileri güçlük çekmeden İzmir'e gelirler. Görünüşe göre İzmiroğlu, Bedreddin kadar saygın bir kişinin hiçbir dönüş teminatı olmadan gitmesine izin verir, çünkü şeyh Sakız "beyi"nin oğlunun rehberi olarak İzmir'de kalmasını kabul etmemiştir. "Bey", Bedreddin'i dönüşünde bizzat denizi geçip karaya kadar uğurlar. Bu durumda ilişkilerin güvenli ve diplomatik ortamın bize burada betimlenen temaslara elverişli olduğu anlaşılıyor. İlk bakışta bu durum, bir önceki yüzyılın sonundan beri Anadolu ile Ege adaları arasında süregelen kötü ilişkilerle bağdaşmıyor. Aydın beyliğinin 1389/90'da Osmanlılar tarafından fethi, Venedik'e bağlı olan Girit ile düzenli ticarete en aşağı on yıl boyunca sekte vurmuştu. Türk baskınları yüzünden durum o kadar kötüleşmişti ki, 1402 şubatında Sakız *Mahone*'si, Naksos Dükü, Rodos Saint Jean Şövalyeleri ve Ve-

⁵⁵ Argenti, *The Occupation of Chios*, s. 170, 390. *Livre des Faits*, Buchon (ed.), s. 614-616.

nedik, 'Türklerle karşı bir birlik oluşturmak konusunda görüşmelere başlamıştı.

28 Temmuz 1402'de Bayezid'in Ankara'da uğradığı yenilginin sonunda Osmanlı gücünün silinmesi ve Timur'un koruması altında Anadolu kıyısındaki beyliklerin yeniden kurulması, Ege'nin diplomatik satranç tahtasını baştan başa değiştirecektir: Ağustos 1402'den itibaren Timur, Cenova'yı elinde bulunduran Fransa kralına, krallığındaki tacirlerin Anadolu'da iyi kabul göreceğini bildirir. Eylül 1402 ile Ağustos 1403 arasında, birçok Tatar elçilik heyeti ittifak kurma arzusuyla Pera'daki Ceneviz podestasını ziyaret etmiştir. Ekim 1402'de Venedik senatosu, Kandiyelik dükünü Timur'un atadığı yeni "Altoluogo Senyörü" ile iyi ilişkiler kurmaya davet eder. Ancak burada söz konusu olan geçici bir Tatar görevlidir; meşru yöneticiler olan Aydınogulları İsa ve Umur ancak Timur'un 1403 baharında Anadolu'dan ayrılmasından sonra beyliklerine yeniden kavuşabilir. Timur Ağustos 1402'de Sakız'a iki elçi gönderir. Bundan böyle Türk yarımadasıyla Frenk adaları arasındaki ilişkiler düzelir. Ayrıca İtalyan cumhuriyetlerinin yetkilileri Timur ordusunun çapulculuğundan kaçan Batı Anadolu Türklerinin topluca adalara geçmesine ses çıkarmamakla kalmayıp, bu sığınmacıların topraklarında sürekli olarak iskân edilmesini destekler. Bu durumda, dönemin diplomatik ortamı İzmir'den gelen bir Türk heyetinin Sakız'da kalmasına ve Cenevizli yetkililerin söz konusu heyeti iyi karşılamasına engel değildi.⁵⁶

Diğer bir şaşırtıcı olgu: Aydıneli'nde el üstünde tutulan gazi geleneğinin Hristiyan din adamlarına pek olumlu gözle bakmamasına rağmen, Müslüman bir bey nezdinde teşebbüste bulunan Sakız elçilerinin rahip olması. Bu bağlamda, 1339/40'ta kilisesine yerleşmeye gelen Efes metropoliri Matta'ya karşı Aydınogulları'nın onur kırıcı davranışları hatırlanmalıdır. Ancak 15. yüzyılın başında zaman ve zihniyetler değişmiş gibidir: 1403'te Aydın'ın bitişik komşusu Menteşe beyi, görüşmeler yapmak üzere Girit'e Patmos'lu Aziz İoannes rahiplerini gönderir ("*caloieri de S. Zuanne de Pathmos*"). On beş yıl kadar sonra Ege adalarına gemi yolculuğu yapan Buondelmonti aynı Patmos rahipleriyle ilgili olarak, onların sık sık Anadolu'ya çıktıklarını ve Türklerle çok iyi münasebetleri olduğunu belirtir: "(Onlar) rahiplere zarar vermedikleri gibi, yaşamaları için gerekli olan

⁵⁶ Osmanlılar ile Batılılar arasındaki kötü ilişkiler, Zachariadou, "Sept traités inédits entre Venise et les émirats d'Aydın et de Menteşe", *Studi Preottomani e Ottomani* (1976), s. 237; Zachariadou-Trade, s. 81. Timur'un Pera'ya gönderdiği elçilik heyetleri, Balard, *Romanie* s. 101, dipnot 351. Altoluogo/Ayasluğ/Efes ile Ege adaları arasındaki ilişkilerin düzelmesi, Zachariadou-Trade, s. 85. Frenk adalarına sığınan Türkler, Thiriet-Assemblées, c. II, s. 95.

şeyleri de sağlıyorlar". Daha geç bir dönemde, 1444'te, II. Murad Yunanlı bir rahibi Ragusa'ya elçi olarak gönderir.⁵⁷

Türkçe anlatının başka bir noktası da bir soru işareti uyandırmaktadır: Bir dervişin on gün boyunca yerel halk ile doğrudan temas kurması ve tasavvuf anlayışının düşünce ve zikirlerinin Hristiyan bir dinleyici kitlesi karşısında açıkça sergilenmesi. 1436 ile 1458 arasında Türk topraklarında yaşayan Macaristanlı György, Sakız adasında ilginç dindarlık gösterilerinde bulunan, kiliselere girip kutsanmış su serpererek, Müslümanlık ve Hristiyanlığın eşdeğer olduğunu uluorta ilan eden Hurufî dervişlerin varlığından söz eder. Bedreddin ve müridlerinin birkaç yıl önce vaaz verdiği adada Hurufîlerin varlığı, Bedreddinîler ile Hurufîler arasındaki düşünce, ibadet ve faaliyet alanı ortaklığı dosyasına kaydedilecek diğer bir unsurdur. Herkesin gözünün önünde bir Müslüman ayinin yapılmasına izin veren yetkililerin aşırı hoşgörüsü, elli yıl kadar önce, Basileus'un izniyle Bizans imparatorluk sarayının kapılarında, hatta kilise girişlerinde Türk ilahi ve rakslarının sergilenmesinden daha inanılmaz değildir.⁵⁸

Aralarında Ainos'lu (Enez) iki rahibin de bulunduğu birçok kişinin katıldığı bir zikirden sonra ihtidayı betimleyen sahne, menakıbnâme üslubunun övücü süslemelerinden arındırıldığında bir gerçeklik havası taşımaktadır. Her yıl Sakız'a gelen iki rahibin Enezli olması, Cenevizlilerin Ege'deki deniz hâkimiyeti çerçevesindeki sıradan alışveriş eksenine tamamen uygundur: Enez gerçekten de 1380 dolaylarından beri Cenevizli Gattilusio ailesinin mülkü arasındadır ve ticaret filosu, 1402'nin başından beri doğdukları kent, Yeni Phokaia (Foça), Sakız ve Kandiye arasında ticaret yapan Ainos'lu tacirlerin gemileri gibi Ege adaları arasında gidip gelmektedir. Osmanlı fethinden önce Sakız adası halkının İslamlaştırılması olgusunu 1402 tarihli bir belge örnekler: Belgede Palatia ve Theologo kıyısında demirleyen Türk filosunun komutanı olan, Müslümanlığı benimsemiş Sakızlı bir Hristiyardan söz edilir. Bu kişi, Türklerin hizmetine girmiş çok sayıdaki Bizanslı ya da İtalyan denizciden biridir.⁵⁹

⁵⁷ Aydınoğulları'nda gazi geleneği, Melikoff-Destân, çeş. yer. Efesli Marta ve Aydınoğulları, Vryonis-Dedine, s. 346-348. Menteşe elçileri olan Patmoslu Aziz İoannes rahipleri, Iorga, R.O.L. (1986), s. 240. Buandelmonti, Legrand (ed.), s. 223. II. Murad'ın rahip elçisi, İnalçık, Tetkikler, s. 8.

⁵⁸ Macaristanlı György, Tractatus, böl. 20. Bizans sarayında Müslüman töreni, Gregoras, Bonn, III, s. 194-203.

⁵⁹ Ainos ile Sakız arasında gidiş gelişler, Dennis, "Three Reports from Crete on the Situation in Romania", Variorum, XVII, s. 225-259. Palatia'da ve Theologo'da Türk donanması, "Cressy qui erat chistianus de Chia et modo est renegatus et effectus Turchus" olarak tanımlanan bir kişinin komutasındadır, age., s. 248.

Metnimizde bunca kesinlikle dile getirilen Hristiyanların ve Müslümanların birlikte katıldığı zikir bahsinde, Şeyh ile Hristiyan din adamları arasında kurulan mistik temaslar konumuz açısından temel öneme sahip bir metin tarafından doğrulanmasaydı, Müslüman din edebiyatının basmakalıp bir örneği olarak algılanabilirdi. Bizanslı tarihçi Dukas, Sakız adasında Türk dervişlerle Hristiyan rahipler arasındaki mistik ilişkileri çok açık bir şekilde betimlemektedir. Bedreddin'in "has müridi" Börklüce'ye ilişkin söz konusu bölüm, yazarın Bizanslı olması ve İslam ile Hristiyanlık arasında bu tür temaslara düşmanlığı göz önünde bulundurulduğunda, *Menakıbnâme*'nin incelemiş olduğumuz bölümünün tartışılmaz bir tarihi gerçeklik taşıdığını gösteriyor. Bu konuya Börklüce'nin isyanıyla ilgili olarak ayrıntılı bir şekilde yeniden değineceğiz.

C) Avrupa'ya Doğru

Yandaşlarının Batı Anadolu'ya yerleşmesi ve Hristiyanlarla temasları açısından, kısa sürse de belirleyici bir nitelik taşıyan bu yolculuktan sonra, Bedreddin doğduğu topraklara, Trakya'ya dönmeye karar verir. Ancak Anadolu beyleri kendi aralarında savaştıklarından, denizyolu Saruhan'ın donanması tarafından kesilmiştir ve şeyh Edirne'ye dönmek için karayolunu izler. Kütahya ve Domaniç'ten Bursa'ya geçerek yolunu uzatmak zorunda kalır. Burada *Menakıbnâme*'nin sözünü ettiği savaş olasılıkla, 808/1405'te Mehmed Çelebi'yi, kardeşi ve rakibi İsa'nın İzmir, Aydın, Menteşe ve Saruhan beyleriyle kurduğu koalisyonla karşı karşıya getiren savaştır.⁶⁰

Bedreddin'in bu yolculuk sırasında, daha sonraki isyanda Manisa civarından harekete geçecek olan diğer bir önemli müridini, Torlak Kemal'i de saflarına kattığı dikkate alınırsa, bu yolculuk boyunca şeyhin yöre ahalisiyle çok verimli temaslar kurduğu düşünülebilir. Bedreddin'in izlediği güzergâh yalnızca Batı Anadolu'yu saran siyasi kargaşa tarafından belirlenmemiştir. Bu güzergâh yaylalardaki Türkmen nüfus arasında görüşlerini vazetme arzusunu da yansıtıyordu. Türkmenler 14. yüzyıldan itibaren, Domaniç dağından Keşişdağına [Uludağ] kadar uzanan bu engebeli bölgede sürülerini otlatırlardı. Osmanlı beyleri de sıcak mevsimi buralarda geçirmeyi severdi. Örneğin 14. yüzyıl ortasının Bizanslı bir tanığı, Gregorius Palamas'a göre, Orhan Bursa yakınındaki yaylalardan birinde kalırdı. Görüntüye göre, şeyhin düşünceleri dağlık arazide biraz tecrit olmuş durumda yaşayan Türkmenler arasında her zaman iyi kabul görmüştür; Bed

⁶⁰ Mehmed Çelebi'ye karşı 1405/808'de kurulan koalisyon hakkında, karşı. Danişmend-Kronoloji, c. I, s. 152; Neşrî, c. II, s. 449-450, *Imber-Ottoman Empire*, s. 64-65.

reddin Edirne'ye varmadan önce Kurudağ'da [Korudağ] heyecanla karşılanacaktır. Aynı şekilde Börklüce en ateşli taraftarlarını İzmir'in karşısındaki Karaburun dağından toplayacaktır; ayrıca Antakya'daki Yayladağ'da Bedreddinilerin varlığı saptanmıştır.⁶¹

Keşişdağı eteğindeki bir köyde şeyh bir Torlak topluluğuyla karşılaşır. Köyün adı Sürme'dir ve *Menakıhname*'de bu adın belirtilmesinin nedeni, Menderes yakınındaki Nizar ve daha sonra Bulgaristan'da Zağra bölgesindeki Duğalar'la birlikte, Bedreddin'in düşüncelerinin yayıldığı üç merkezden biri olmasıdır. Aydıneli (Börklüce), Saruhan (Kermal) ve Rumeli (Bedreddin)⁶² isyanları olasılıkla bu merkezlerden düzenlenmiştir. Her zaman kolay tanımlanamayan "Torlak" terimi üzerinde biraz durmak gerekir. Sözcüğün gerçek anlamı şudur: terbiye edilmemiş tay, ateşli delikanlı (karş. Ahi toplulukları için kullanılan *fit-yân* sözcüğü). 14.-15. yüzyıllar Anadolu'sunda Torlaklar az çok belirgin şekilde Kalenderîyye tarikatına bağlanan gezgin dervişlerdir. 10. yüzyılda kurulan ve 12. yüzyılda Cemaleddin Savî tarafından yeniden örgütlenen bu tarikat, Anadolu'da 13. yüzyıl başında ortaya çıkmıştır. Babai adıyla tanınan ve Orta Asya kökenlerinden fazla uzaklaşmamış görünen Anadolu Türkmen aşirerlerinin mistik-politik kadroları, yukarıda sözü edilen bu topluluk ile belirli organik bağları olmadan, bu düşünce silsilesi içinde hareket etmektedir. Baba Resul'un Selçuklulara karşı çıkardığı büyük ayaklanmada yenik düşmelerine rağmen, Türkmen Babailer Moğol devrinde ve Beylikler döneminde halk tabakaları arasında hep önemli bir erkiye sahip olmaya devam etmişler, örgütlü bir devlete katılmaya duydukları tepkiyi sosyopolitik kargaşalıklarla ifade edip, merkezi otoritelerin gücünün zayıflamasından istifade etmeye her zaman hazır olmuşlardır. Her türlü "çeng ü çeganeyi" çalarak şeyhi karşılamaya gelenler bu türden garip ve taşkın bir derviş topluluğudur. İlk temas olumlu sonuç vermez: Görünüşe göre, tasavvufa gönül vermiş olmakla birlikte Mısır medreselerinden yeni çıkmış, çiçeği burnunda genç âlim ile daha geç dönemlerde Avrupalı gezginleri onca et-

61 Kuzeybatı Anadolu yaylalarında, *Kissling*, s. 162, dipnot 5. Palamas, Orhan'ın kaldığı yaylalarda, *Lettre*, s. 146: "(arasının) iklimi yazın bile çok serindir; bu nedenle (Orhan) yazı orada geçirirdi"; ayrıca karş. İbn Battuta'nın betimlemesi: "Aydınoglu Mehmed o sırada aşırı sıcaklar nedeniyle yazı geçirdiği yakındaki bir dağda bulunuyordu. Bu dağ soğuktu, sıcak mevsimi orada geçirmeyi âdet edinmişti", c. II, s. 298. Ganos'un [Işıklar dağı] batıdaki uzantısı olan Kurudağ hakkında, *mnk*, s. 92. Antakya'da bulunan Yayladağ hakkında, Aşıkpaşazade, s. 250.

62 Sürme, *mnk*, s. 94; Duğalar ya da Duvicalar, *Kissling*, s. 168 ve *mnk*, s. 111.

kileycek ve çarpıcı betimleri yapılacak kaba saba, ateşli güruh arasında hiçbir ortak nokta yoktu.⁶³

Türkmenlerin her türlü kentsel ve yerleşik merkezi otoriteye karşı besledikleri kuşku, ilk aşamada Torlakların Bedreddin'e yönelttikleri suçlamalarda ortaya çıkıyor. *Menakıbnâme* yazarının anlattığına göre Torlaklar onu beylere hizmet etmiş olmakla suçluyor ve bey saraylarında geçirdiği zaman dışında neler yaptığını öğrenmek istiyorlardı. Sonunda müridi olmayı kabul ettiler ve Bedreddin'i Bursa'ya kadar uğurladılar. Ancak kendilerini bilen Türkmenler olarak, reddettileri yerleşik ve devlerli dünyaya girneyip, kent girişinde ondan ayrıldılar. *Menakıbnâme*, Bedreddin'in Türkmenler üzerindeki etkisinin Halep'te olduğu gibi, Osmanlı topraklarının bağrında da sürdüğünü gösteriyor. Şeyh ne kadar okumuş ve kentli de olsa, bir Türkmen babası nüfuzuna ulaşmış görünüyor - Kantemir üç yüzyıl sonra belirtilere bakarak onu Kalenderî olarak tanıtır. Bu durum Bedreddin'in sonradan Osmanlılara yönelik nasıl bir tehlike oluşturduğunu anlamamızı sağlıyor: O, en iyi Anadolu ve Mısır medreselerinde yetişmiş bir âlimin saygınlığını, Selçuklu sultanlarının soyundan gelen bir adamın nüfuzunu, aynı zamanda da katı bir mutasavvıfın etkisini ve göçebe babaların kerametlerini şahsında birleştiriyordu.⁶⁴

Eğitimine ilk başladığı yer olan ve herhalde bazı ilişkilerinin sürdüğü Bursa'da bir süre kaldıktan sonra, şeyh Gelibolu'dan Trakya'ya geçer. Bolayır, Kurudağ ve Malkara'ya uğrar: "Kondılar Maalgara'da ol gice / Eyledi çok kişi bey'at iy hace." Böylece Bedreddin'in Ortadoğu ve Rum ülkesindeki yolculuğu son bulmuş oluyor. *Menakıbnâme* bu yolculuğu, şeyhin Osmanlı başkentine kadar her yerde toplamayı başardığı mürid sayısı açısından neredeyse bir zafer yolculuğu olarak sunuyor: Ailesinin bütün üyeleri (babası ve annesi de dahil olmak üzere) sonunda onun müridi olmuştur. Edirne'de birkaç ay kaldıktan sonra, daha önce gördüğümüz gibi, "davet üzerine" Bursa'ya ve Aydın'a döner. Bu yolculuğunun nedeni varlığıyla taraftarlarına destek vermek olmalı; sonra yedi yıllığına Edir-

⁶³ Fityân, Ahi, karş. *El, "Akhî", "Futuwwa"*. Ayrıca karş. İbn Battuta, c. II, s. 260. Torlaklar hakkında, F. Köprülü, "Abdal", *T.H.E.A.* (1935), s. 23-28; E. Rossi, "Torlak", *T.D.A.Y.* (1955), s. 9-10. Torlak, Kalender, Babaî hakkında, Ocak, "Quelques remarques sur le rôle des derviches Kalenderî...", *O.A.* 3 (1982), s. 69-73. Avrupalıların yaptığı Torlak betimleri, Spandugino, *Petit Traicté*, s. 219, 222, 224-228; Nicolas de Nicolay, s. 194-197; Postel, *De la République des Turcs*, s. 107 ve dev.; Domenico Magri, *Viaggio*, s. 32.

⁶⁴ Bedreddin ve Torlaklar, *mnk*, s. 93-94. Kantemir, "I. Mehmed döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nu neredeyse yok eden Kalenderoğlu" diye birinden söz eder, Dutu (ed.), s. 145.

ne'ye dönerek dünyadan elini çektiğini söyler. Bir Osmanlı kaynağında, bu dönemi "yer altında" yaşayarak geçirdiği söylenir. Bu deyiimi belki de harfi harfine kabul etmek yerine, süfinin doğduğu kentten uzunca bir süre ayrılmayıp müridlerinin arasında düşüncelerini gizlice yaydığı anlamını çıkarmak doğru olur. Edirne'de Hristiyanlar ile yeni temaslar kurar. Edirne'ye çağırıldığı Enezli iki rahipten biri ailesiyle birlikte yanına yerleşir; rahibin bir Ermeni'yle evli olan kızkardeşi dışında bütün ailesi ihtida eder. Oysa ailenin İslamlaşmayan tek üyesi olan bu kadının kızı, İsmail'in eşi ve *Menakıbname*'nin yazarı Hafız Halil'in annesi olacaktır.⁶⁵

4- RUMELİ'DE, OSMANLI DEVLETİNİN HİZMETİNDE: KAZASKERLİK

A) Bedreddin ve Musa

Menakıbname daha sonra Musa Çelebi'nin kardeşi Süleyman'a karşı kazandığı zaferden söz ediyor; bu olay *Menakıbname*'nin kahramanıyla yeni sultan arasında sıkı bir işbirliği döneminin başlangıcı oluyor. Musa gerçekten de Bedreddin'i çok önemli bir görev olan kazaskerliğe getirir. Her türlü dünyevi faaliyetten vazgeçmiş görünen, Timur'un teklifini reddetmiş olan sufi, beklenmedik bir şekilde, riyazatı tamamen terk eder, kamu hayatına atılır. Bu karar olasılıkla, *Vâridât*'ta da ifade edildiği gibi, bilgilerini açığa çıkarma ve mutasavvıfın cezbe yoluyla edindiği içsel deneyimi siyasi eylem hizmetine sunma zamanının gelmiş olduğunu düşünmesiyle bağlantılı olmalı. Yine *Vâridât*'a göre, bu eylem cemaati yeniden doğru yola sokmayı amaçlıyordu. Üstelik devir halk ayaklanmalarına elverişliydi: Osmanlıların zayıf düşmesini izleyen dönemde, Balkanlar'da ve Anadolu'da anarşi hüküm sürüyordu.⁶⁶ Bir önceki yüzyılda Selanik'te görülen Zelot ayaklanmasından beri bölgede sosyal kargaşalar bölgenin hemen her yerinde birbirini izlemiş ve bunların nedenleri çeşitli olmakla birlikte, patlamaya hazır bir hava oluşmuştu.⁶⁷

⁶⁵ *Mnk*, s. 94-96.

⁶⁶ Filipovic'e göre, *Princ Musa*, s. 381-391, Bedreddin etkinliğini genişletmek için resmi görevlerini kullanmayı bilmiş ve Osmanlı hamisinin sağladığı meşruiyet örtüsü altında gelecekteki isyanı hazırlamıştı. Musa'nın ölümünden sonra, ".....merhum hamisinininkinden çok daha radikal olan kendi dinsel ve sosyopolitik programını gerçekleştirmek için, Musa'nın silah altına aldığı halk güçlerini kullanmıştır", *age.*, s. 392. İ. Murad'ın 1363/764'te kurduğu kazaskerlik görevinin önemi hakkında, *El. "Kâdi Askar"* *Vâridât*'a göre süfinin topluma müdahalesi hakkında, aşağıda, böl. III, dipnot 22, ve *Vâridât*, C. Yener (ed.), s. 67, 105. Bedreddin'in kazaskerlik dönemi *mnk*, s. 97-101'de yer alır.

⁶⁷ Sivil ve ruhban büyük toprak sahiplerinin mallarına el konmasına dayanan Zelot rejimi hakkında, Ostrogorski, *Etat Byzantin*, s. 537-541. Pluiletheos ilginç bir biçimde

İlk aşamada Bedreddin'in siyasi eylemi Musa'nın temsil ettiği Osmanlı meşruiyetinin gölgesinde gelişecektir. Kazaskerlik görevinin Bedreddin'e kazandırdığı güçlü konum, ona düşüncelerini yayma ve Tuna, Deliorman ve Dobruca'daki⁶⁸ Türklerle sıkı bir bağlantı ağı kurma fırsatı verir. Selçuklu soyundan gelmesi onu Varna, Silistre, Edirne ve Serez'de yerleşmiş İzzeddin taraftarlarının soyundan gelenlere de bağlamaktadır kuşkusuz. Eflak voyvodası Mircea ile olasılıkla o dönemde temas kurmuştur. Mircea, Musa'dan Mustafa'ya ve Cüneyd'e kadar Osmanlı'nın yeniden bütünleşmesini önleyecek her türlü çabayı desteklemiştir. Türklerle olan bu ilişkileri Macarların gözündeki Mircea'yı Hristiyanlığa ihanet eden bir kişi durumuna getirmiştir. Kazasker, Cüneyd'le de yakın ilişkiler kurmuş olmalıdır; Bedreddin'in Edirne'de inzivaya çekildiği dönemde (1407-1411), Cüneyd İzmir'deki beyliğinden sürgün edilmişti ve Arda nehri üzerindeki Ohri'de sancakbeyiydi. Bedreddin, kendi ailesine ve Musa Çelebi'ye çok yakın olan Mihaloğulları ile de sıkı ilişkiler içindeydi.⁶⁹

Ancak o dönemde, özellikle belirleyici olan Musa'nın desteğidir. Birçok kaynak onun, Mehmed'in soğukkanlılığına ya da Süleyman'ın gevşek-

bu ateşli düşüncelerin barbar kökenli olduğunu ileri sürer, *Vie de Sabas, Papadopoulos-Kerameus* (ed.), *A.I.S.* 5 (1888), s. 194: "Bu durum sizin halkınızdan değil, uzaklardan ve civar adalardan gelen barbarlardan kaynaklanıyor." Girit'te köylü ayaklanması, aşağıda, dipnot 93. 14. yüzyılda Girit ayaklanmaları, *Thiriet-Sénat*, c. I, s. 31-32; aynı yazar, *Assemblées*, c. I, s. 261-262, c. II, s. 33. 1424'te Kıbrıs ayaklanması hak. Léonce Makharias, Miller (ed.), s. 390-392.

68 *Mnk*, Bedreddin'in kazaaskerliği sırasında Bulgar-Tuna bölgesi halklarıyla temaslarını dile getirir, s. 111.

69 Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un Balkanlar'a yerleşmiş taraftarlarının soyundan gelenler hakkında, *El, "Gagaouz"*; Witteck, "La descendance de la dynastie Seldjouk en Macédoine", *E.O.*, 33 (1934); aynı yazar, "Yazijioghlu Alî on the Christian Turks of the Dobruja", *B.S.O.A.S.*, 14 (1952); Zachariadou, "Les descendants chrétiens d'Izzeddin Kay-Kâūs à Véria" (Yunanca), *Makedonika*, 6 (1964-65). "Büyük" Mircea, (*mnk*'de Mirçi, s. 110) Osmanlı şehzadelerinin iç savaşı boyunca Musa'nın müttfikidir, Aşıkpaşazade, s. 146; Oruç, s. 67; Neşrî, c. II, s. 477; Musa Mircea'nın kızıyla evlenir, Neşrî, c. II, s. 477. Mircea Düzmece Mustafa'yı destekler, *Krekric-Dubrovnik*, s. 266: "Mustafa ... venit cum aliquibus vlachis voivode Mirce usque in regnum Bulgarie". 1409'da Mircea Macarlar tarafından "Hristiyanlara karşı bir savaş başlatmak üzere Türklerle dostluk bağları kurmak"la suçlanır; Iorga, *Histoire des Roumains*, s. 387. Cüneyd Simavna ve Edirne yakınındaki Ohri'de (Achridos; Ohri-Mora (Αχρίδος)) hakkında, karşı. C. Asdracha, *La Région des Rhodopes*, s. 10, 150-154. Cüneyd hakkında, aşağıda dipnot 112. Kronoloji için, *Kissling*, s. 175-176. Musa'nın beylerbeyi Mihaloğlu Mehmed Bey hakkında, Neşrî, c. II, s. 489 ve Aşıkpaşazade, s. 147. Ailenin başka bir üyesi de Musa'nın hizmetinden I. Mehmed'in hizmetine geçer, *age.*, s. 148. Merkezleri Bulgaristan'ın kuzeyinde olan Mihaloğulları, I. Selim'in hükümdarlık döneminde Bektaşî ve Kızılbaş dastu olarak tanıtılır; Beldiceanu, "Le règne de Selim I er", *Turcica* 6 (1975), s. 41 ve dipnot 34.

liğine karşılık, Bayezid'in sert ve sofu mizacını miras aldığını belirtmektedir; ama *Menakıhname*'de Musa, adalet ve hoşgörü ile hüküm süren bir sultan olarak betimlenmiştir.⁷⁰

Musa'nın dini bağlantıları, politik ittifakları gibi taraftarlarının kişiliği de bu siyasi istikrarsızlık döneminde tahtta hak iddia edenlerin yalnızca taht için mücadele etmediğini, farklı görüş grupları arasındaki karşıtlığın da söz konusu olduğunu gösterir gibidir: heterodoks gaziler ve ulema; eski köklere dayanan rical ve yeni kapıkulları sınıfı; dünün düşmanlarıyla uzlaşmaya girme taraftarları ve yayılmacılar; Rumelililer ve Anadolu lular... Bütün bu gruplar, bu görüşlerin taraftarları aracılığıyla çatışmakta, yeri geldiğinde çarpışanlar saf da değiştirmektedir. Bu durumda Türk tarihçilerin haklı olarak "fetret devri" olarak adlandırdıkları, on beş yıl kadar süren bu zaman aralığında büyük bir siyasi kargaşa yaşanmıştır. Ancak bu çalkantılı dönem aynı zamanda kurulmakta olan Osmanlı toplumunu sarıyan zıt eğilimleri açığa vurmaktadır. Örneğin, Süleyman bir süre için meşru iktidarı temsil eder; Trakya'da temellenen bu iktidar eskisine göre daha fazla Rumelili görünümündedir. Politikasına damgasını vuran ve savaşa pek eğilimli olmayan Çandarlılar gibi büyük ailelerin desteğine sahiptir ve Hristiyan komşularıyla yaptığı ittifak onu rahatlatmaktadır. Bunların arasında Çandarlı Ali'nin iyi tanıdığı Manuel Paleologos da bulunmaktadır. Keyif ehli Süleyman "yarı-kâfir" olarak görülmektedir; Anadolu lu niteliği daha baskın olan Mehmed Çelebi, Arnavut Bayezid Paşa gibi yeni iltida etmiş kişilerin desteğine sahiptir, babasının Asya'da ve Avrupa'da bulunan mülkünü yeniden bir araya getirme politikasını gütmüş ve dinsel ortodoksluğu sıkı sıkıya savunmuştur; Musa'ya gelince, Rumeli uç beyliklerinin savaşçı ve heterodoks insanlarını benimsemiş gibidir ("taraftarları Tuna boylarının Türkleriydi" der Dukas), bir yandan da Balkanlar'daki (Mircea) ve Anadolu'daki (İsfendiyar) müttefiklerini gözetmiştir. O da çevresine, Bulgaristan'daki topraklarında Bektaşî ideolojisini benimseyecek olan Mihaloğulları gibi, doktrin açısından konuları tartışmalı olan eski ailelerin temsilcilerini toplar.

Edirne'de halkın çok sevdiği ve Oruç Bey'e göre, Osman zamanından beri Mihaloğulları ile bağlantısı olan Rumelili bir gazinin oğlu, üstelik ünlü bir fıkıhçı olan Bedreddin'in Rumeli'nin yeni efendisinin dikkatini çekmemesi düşünülemezdi.⁷¹

70 *Mnk'ye* göre Musa, s. 97. Musa'nın sofuluğu, Dukas, *Bonn*, s. 91; Wittek, *R.E.I.*, 12 (1938), s. 22.

71 Çandarlıların politikası 15. yüzyıl sonu Osmanlı vakonüvisleri tarafından iyi gözle görülmemektedir, Imber, *O.A.*, 5 (1986). I. Mehmed'in Bedreddini akımlara karşı sert-

Sultan ile sufinin karşılaşması bir marifet tarzında sunulur. Hükümdar onu rüyasında görür ve ertesi gün kendisiyle camide karşılaştığında müridi olur. Cüneyd konusunda olduğu gibi, iki adam arasında kurulacak manevi bağları küçümsememek gerekir, vakantivisler ise yalnızca Bedreddin'in Musa'ya politik düzlemde katılmasından söz ederler. *Menakıbnâme*'de kazaskerlik için başka geçerli adaylar bulunmasına rağmen, Musa'nın yalnızca Bedreddin'e tam bir güven duyduğu, bu güvenin de müridin şeyhine manevi bağlılığına dayandığı belirtilir. Metinde şeyhin bölge eşrafından birinin oğlu ve tanınmış bir âlim olması nedeniyle halkın rızasını da aldığı belirtilir. Rumeli'nin bu bölgeciliği birkaç yıl sonra Düzmece Mustafa'nın başarısını da kolaylaştıracaktır.⁷²

Hafız Halil'e göre, Bedreddin'in diğer bir müridi olan Cüneyd, Musa'nın sultanlığı döneminde Edirne yakınındaki Ohri sancağından ayrılmakta özgür bırakılmış görünüyor. İzmiroğlu Cüneyd, Dukas'a göre İzmir ve Tire'deki taraftarlarının desteğiyle, Aydın'ı yeniden ele geçirir. Süleyman onu 1407'de Aydın'dan sürdüğüne ve Mehmed de 1414'te aynı kararı aldığına göre, Cüneyd'in ayrılıkçı eğilimlerini yalnızca Musa'nın hoşgördüğü izlenimi uyandırır.⁷³

Osmanlı vakantivislerine göre, 1411 ve 1413 arasında kazaskerlik görevini sürdürdüğü sırada Bedreddin, Börklüce Mustafa adında bir kişiyi kethüda olarak göreve alır. Bedreddin'in Musa'nın sarayındaki gözde konumundan yararlanarak ve olasılıkla o sırada Aydın'a hâkim olan Cüneyd'in onayıyla -İdris-i Bitlisî'nin belirttiğine göre, efendisinin kesin talimatıyla- Mustafa, Bedreddin'in düşüncelerini yaymak için Aydın'ı gelir. *Menakıbnâme*'ye göre o döneme doğru Mustafa, Menderes üzerindeki Nizar köyünde bulunmaktadır; Bedreddin'in oğlu ölünce, onun çocuklarını orada himayesine alır ve onları Musa'nın 1413'te iktidardan düşmesinden sonra Bedreddin'in sürgün edildiği İznik'e götürür.⁷⁴

ligi, örneğin Edirne'de kethüdalık yapan Börklüce gibi hiç de ortodoks olmayan kişilere aşırı hoşgörüyle bakan Musa'nın rejimiyle çalışmaktadır, aşağıda dipnot 74. Musa ve Tuna'nın uç beyliklerindeki gaziler, Dukas, s. 88. Musa ve İsfendiyar, age., s. 88. Bununla birlikte bazı Rumeli beyleri müsadere politikası nedeniyle ona ihanet edeceklerdir, Imber, O.A., s. 79 ve aynı yazar, *Ottoman Empire*, s. 69-73. Bedreddin'in ailesiyle Mihaloğulları arasındaki eski bağlar, Oruç, s. 26.

⁷² Bedreddin'in Edirne'de kazaskerlik dönemi, *mnk*, s. 96-100. Rumeli bölgeciliği hakkında, Yerasimos-Fondation, s. 207-209; Dukas, s. 109-110.

⁷³ Tire'de Cüneyd'in taraftarları, Dukas, s. 97; Bedreddin Tire'de, *mnk*, s. 88. Cüneyd ve Bayezid'in oğullarıyla çeşitli ilişkileri, aşağıda dipnot 159-160.

⁷⁴ İdris-i Bitlisî, *Kurdakul-Bedreddin*'de s. 42; *mnk*, s. 143: İsmail ailesiyle birlikte yaşadığı Nizar'da, 810'da ölür.

B) Sürgün

Menakıbnâme'nin Musa'ya övgü dolu yaklaşımına göre, onun kardeşi Mehmed tarafından iktidardan düşürülmesi ve Eflaklı müttetifinin yanına kaçmaya çalışırken öldürülmesi "takdir-i kazâ"dır. Bu kader müteveffa hükümdarın hizmetkârları açısından da doğal olarak olumsuz sonuçlara yol açacaktır. Mihaloğlu gibi Bedreddin de azledilir; yalnızca siyasi değil dini bir gözden düşüş de söz konusudur. Mehmed Çelebi'nin iktidara gelişi ortodoks İslâm'a geri dönüş anlamı taşır gibidir. Savaştan galip çıkan sultan huncını şeyhin müridlerinden alır, bunların birçoğu hapsedilir. Şeyh ve ailesi ise kabul edilebilir maddi koşullar gözetilerek -Mehmed Çelebi şeyhe ulufe bağlamıştır- İznik'e sürgün edilir, ama gelecek konusunda pek az güvencesi vardır. Şeyh, gelecek günlerin belirsizliğinin uyandırdığı kaygılara rağmen, İznik gibi büyük bir üniversite kentinde bulunmasından yararlanarak *et-Teshîl* adlı yapıtını yazar ve kaygılarını 27 cemaziyelâhir 818'de (4 Eylül 1415) tamamladığı kitabın sonuç bölümünde dile getirir:

Bu kitabı tamamladığım şu sırada doğduğum kentten uzaktayım; üzüntü ve felaket içindeyim. Yüreğimde yanan ateş günden güne büyüyor. Ey gizli iyiliklerin Efendisi bizi korktuklarımızdan koru.⁷⁵

Sonunda şeyh dostlarını ve ailesini geride bırakarak aceleyle İznik'ten ayrılır. Bu kaçışla ilgili olarak *Menakıbnâme*'de gösterilen nedenler Osmanlı kaynaklarıyla çalışmaktadır. Hafız Halil, Bedreddin'in hacca ve müridlerinin onu çağırdığı Kahire'ye gitmesine sultanın izin vermemesinin, şeyhin gizlice gitme kararı almasına yol açtığını ifade ediyor. Buna karşılık İdris-i Bitlisî'ye göre şeyh, müridi Börklüce'nin Aydıneli'nde ayaklanmasından sonra sultanın misilleme yapmasından korktuğu için İznik'ten ayrılıyor:

[Mevlana Bedreddin] Elbette birgün olup mürid ve dâisi olan bu Mustafa'dan dolayı kendisinin hâline taarruz olunacağını ve anın ilhâdına kendi muktedâsı makıstınaleyh olacağını tayakkun etdi. Bundan dolayı İznik'dan Kastamoni hâkimi İsfendiyâr Beğ nezdine apansızın kaçub oradan gemi ile Karadenizi geçerek Eflak vilâyetine girdi.

Görüldüğü gibi, *Menakıbnâme* bir kez daha sufi ile ele avuca sığmaz müridi arasındaki ilişkileri olabildiğince gizli tutarak, şeyhi aklamaya çalışıyor.⁷⁶

⁷⁵ Bedreddin'in'in gözden düşerek İznik'e sürgün edilişi, *mnk*, s. 101-102; *Kissling*, s. 165-166. *Teshîl*'in yazılması, Dindar-Wâridât, s. 33.

⁷⁶ *Mnk*, s. 102-103. İdris'den yapılan alıntı, Gölpinarlı-Bedreddin, s. XXI.

5- OSMANLI BÜTÜNLEŞMESİNE KARŞI AYAKLANMALAR DÖNEMİ

A) Anadolu Ayaklanması ya da Müridlerin İsyanı

Kaynaklar...

Menakıbnâme suskun kaldığına göre, Börklüce Mustafa'nın Bedreddinî isyanında oynadığı rol hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için, Osmanlı vekayınamelerine, aynı zamanda kronikçi Dukas'a başvurmak gerekiyor. Ancak bunu yaparken, her iki tanıklık grubunun Mustafa'ya düşman olduğunu gözden uzak tutmamalıyız; bu da, olayın yaygınlığı ve derişin gerçek kişiliği konusunda tamamen doğru bir fikir edinme olasılığını sınırlıyor. *Menakıbnâme*'deki dağınık bilgiler dahil olmak üzere, kaynakların rüminün dikkatlice okunması, Simavnalı şeyhin doktrininin ve sosyopolitik etkisinin anlaşılması için temel anahtarlardan biri olan Aydın ayaklanmasını ve elebaşını olabildiğince yerli yerine oturtmamızı sağlayabilecektir.

Osmanlı cephesinde en eski kaynaklardan ikisini sunuyoruz; diğer kaynaklar çoğu zaman aynı bilgileri tekrarlamakla birlikte, belirtceğimiz birkaç özgün aydınlatıcı ayrıntıyı da aktarmışlardır.

1460'a doğru tamamladığı *Behçetü't-Tevârih*'inde Börklüce'nin ayaklanmasından söz eden ilk yazarlardan biri Şükrullah bin Şehabeddin'dir. Dukas ile birlikte, Bedreddin'i anmayan ve Börklüce'nin hareketini "Aydın vilâyetine" özgü olarak sunan tek yazar odur. İlerde göreceğimiz gibi, İbn Arabşah da müşit ile mürid arasındaki ilişkilerden söz etmez ancak bu kez, yazarın anmadığı Börklüce'dir.⁷⁷

Aydın vilâyeti dâhilinde Karaburun denizi sâhilinde ibâhiyyûndan biri zuhûr ile kendine sûfilik süsü verdi. Nitekim Nûşirevân'ın pederi zamanında Horasan'da bunlar gibi birisi zuhûr etmiş idi. Bu sûfinin başına birçok kimseler toplandı ve bunların dahi şer'-i Muhammedî'ye muhâlif nice işleri âşikâr oldu. Pâdişah, Bâyezid Paşa'yı bunların üzerine götürdü. Sûfiler mukabeleye koyuldular. Ve muhârebe vuku'buldu. Sultan Mehmed'in götürdüğü asker galebe eyledi. Ve sûfiler katledildiler. Mervîdir ki "Lâ ilâhe illallah" deyüp "Muhammedden rasûlullah" dememekte isrâr ile mertebe-i risâleti kendi şeyhlerine tahsis

⁷⁷ *Behçetü't-Tevârih*'in yazılış tarihleri hakkında, Atsız (ed.), s. 40 ve Imber-Ottoman Empire, s. 2. [Türkçe baskıda yazarın bu bölüm için verdiği referanslar aynen aktarılmış ama, *Oruç Bey Tarihi* dışındaki alıntılar için şu eser kullanılmıştır: A. Gölpınarlı, İ. Sungurbey, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Eti yayınevi, 1966, s. I-XXXVII, yn.]

eden sülâhlerden dört bin kişi katlolanmıştı. Bunlardan “Muhammeden rasûlullah” diyenler katlanmamış kayd-ı hayatta bırakılmışlardır.⁷⁸

İkinci alıntı Aşıkpaşazade’nin 1476’da yazdığı *Tevârih-i Âl-i Osman*’dan yapılmıştır:

Simavna kaadısı oğlu kim İznîk’a geldi, Mustafa Aydın ilinde Karaburun’a vardı. Ol vilâyette hayli mürâilik etti. Aydın vilâyetinin çoğun kendüye dönderdi. Ol dahi bir nev’a tertib kurdu. Elhâsıl kendüye nebi didirdi. Bu taraftan Simavna kaadısı oğlu işitti, Börklüce’nün kim hâli terakkı etti, İznîk’dan kaçdı. İsfendiyar Beg’e vardı. Andan gemiye bindi. Eflak’a gitdi. Bu yana geldi, Ağaçdenizi’ne girdi. Ve illâ Börklüceyle ittifakı vardı. Sultan Mehmed dahi Bâyezid Paşa’yı ve oğlu Murâd Hâim bile gönderdi. Vardılar Karaburun’da Börklüceyle buluştılar. Mübâlağa ceng olundu. Tarafeynden hayli adam kırıldı. Âhır ceng arasında Börklüce’yi paraladılar. Ol vilâyeti teftiş etdiler, giderecek adamların giderdiler. Beg kullarına tımar verdiler. Bâyezid Paşa gene Mağnisa’ya geldi. Torlak Hu Kemâl’i anda buldı. Anı dahi bir mürîdiyle asdı.⁷⁹

Oruç Bey’in (1500’e doğru) ve Neşrî’nin (öl. 1520’den önce) anlatıları hemen hemen aynıdır, ancak fazladan birkaç aydınlatıcı bilgi içerirler:

Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin kazaskerken bir kethüdası vardı. Ona lakabı ile Börklüce Mustafa derlerdi. Simavnaoğlu şeyh iken has müridi Börklüce Mustafa idi. Karaburun’a varıp şeyh oldu. Türlü türlü fesatlara başladı. Hayli mürâilik eyledi. Aydın Eli’ni kendine döndürdü. Her türlü tertipler kurdu. Hâşâ, kendine peygamberim diye inandırdı.

Bu taraftan dahi Şeyh Bedreddin, İznîk’te oturmuşken Börklüce Mustafa’yı işitti ki işi ilerlemektedir, me’lun Şeytan, gönüne kuruntu düşürdü. İçi içine sığmayıp harekete geçmek istedi. Takdirde olsa gerek. (...) [Karaburun seferinin anlatısı Aşıkpaşazade’dekiyle aynıdır]. Bâyezid Paşa, Sultan Murad’la Manisa’ya geldi. O sırada Sultan Murad Manisa’da otururdu. Sonra bu taraftan Dorlak Hû Kemal derler birisi çıktı. O dahi çok mürid ve dost edindi. 2000’den ziyade oldular. Onlar dahi bir tayfa olup gürültüyle menlekelerde gezerlerdi. Onlar dahi türlü fesada başladı. Dinsizcesine hayli mürâilikler eylediler. Aydın Eli’ni ve o tarafları azdırdılar. Onun üzerine de asker gönderdiler. Varıp onu dahi tuttular. Astılar. Ona uyanları dağıttılar.

Neşrî’ye göre, Börklüce “Aydın vilâyetinin ekserini kendisine döndürüp, ol yerde velâyet davasını edip, halkı ibâhat mezhebine davet etti”. Manisalı asi (Torlak Kemal) ise, Neşrî tarafından şöyle tanıtılır: “Ve dahi

⁷⁸ *Behçetü’l-Tevârih*, Atsız (ed.), s. 60: Nûsirevân’a yapılan gönderme, Bedreddin’in ve mürşidi Ahlâfî’nin İran’daki temaslarına gönderme yapıyor, yukarıda dipnot 37, 41.

⁷⁹ *Tevârih-i Âl-i Osman*’ın yazılış tarihi hakkında, O. Bayrak, *Osmanlı Tarihi Yazarları*, s. 54-55. Börklüce hakkındaki bölüm, Atsız (ed.), s. 153.

Hû Kemal derlerdi, bir torlak var idi. Kendi sınarı birkaç yüz torlaklar ve aşaklar yanınca çengler çegâneler ile illerde gezip enva'-ı fesad ederler idi".⁸⁰

II. Bayezid'in emri üzerine Farsça yazılan ve 1513'te tamamlanan İdris-i Bitlisî'nin *Heşt behişt* adlı yapıtı da aynı relden çalışıyor:

Simâven Kaadîy denilmekle meşhûr Kaadî Bedrüddin Mahmûd (...) kendi müridlerinden Mustafa nâmında birine meşâyih âderi vech üze icâzet ve irşâd virüb halkı da'vet zımında Aydın ili cihetine gönderdi (...) ve mezkûr Mustafa halvet mahallerinde ve gizli yerlerde kendi zındıka ve ilhâdına müridleri ne menliyyâr ve muharremât irtikâbiyle ruhsat virdi ve az vakt içinde dâm-ı rezvirine dalâlet-i şeyrâni ile on binc karib mürid giriftâr oldu.

Bu metne göre, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal, Bedreddin'in emri üzerine halkı kendi yollarına sokmak amacıyla isyan etmişlerdir. Şeyhin bütün müridleri, Bitlisî tarafından, hem din yayıcı hem de politik kışkırtıcı anlamına gelen özel bir terim olan *dâi* diye nitelenmiştir.⁸¹

Börklüce dosyasına katılacak son önemli metin, olasılıkla Mustafa'nın isyanının ve düşüncelerinin en güvenilir betimlemesini içeren çok ayrıntılı bir tanıklıktır: Aydın'ı ve Ege adalarını iyi tanıyan gayrimüslim bir gözlemci, Bizanslı Dukas tarafından kaleme alınmıştır. Dukas *Historia* adlı ve 1462'de birden kesilen yapıtını, Cenevizlilerin hizmetinde olduğu Lesbos'da (Midilli) yazmıştır.

O zamanlarda İyonyen körfezi medhalinde kâin ve avâm lisânında "Stilaryon-Karaburun" tesmiye edilen dağlık bir memlekette âdî bir Türk köylüsü meydana çıktı. Stilaryon, Sakız adası karşısında kâindir. Mezkûr köylü, Türklere va'z ve nasâyihde bulunuyor ve kadınlar müstesnâ olmak üzere erzak, melbûsat, mevâşî ve arâzî gibi şeylerin kâffesinin umûmun mâl-i müştereki addedilmesini tavsiye ediyor idi.

Diyordu ki: "Ben senin emlakine tasarruf edebildiğim gibi sen de benim emlakine aynı sûretle tasarruf edebilirsin". Köylü, avâm-ı halkı bu nevi sözleriyle kendi tarafına celb ve cezv ettikten sonra hristiyanlar ile dostluk te'sisine çalıştı. Köylünün ilâdesine göre hristiyanların Allaha mu'tekid bulunduğunu inkâr eden her Türk, bizzât kendi dinsiz idi. Köylünün bütün fikir arkadaşları tesâdüf ettikleri hristiyanlara dostâne muâmelelerde bulunuyorlar ve Ce-

⁸⁰ Oruç'un ve Neşrî'nin yapıtlarının yazılış tarihleri hakkında, Imber-*Ottoman Empire*, s. 2-3. Alıntılar Oruç, Atsız (ed.), s. 74-76 ve Neşrî, Unat ve Köymen (ed.), c. II, s. 545-547'den yapılmıştır [Alıntılar için, bkz. yuk. dipnot 77-yn].

⁸¹ *Heşt behişt*'in yazılış tarihi hakkında, Bayrak-*Osmanlı Yazarları*, s. 115. Bu metin Kurdakul-Bedrëddin içinde yer almaktadır, s. 42. *Dâi* terimi için örneğin bkz. Laoust-*Schismes*, s. 42.

nâb-ı Hak tarafından gönderilmiş gibi hürmet ediyorlar idi. Hergün Sakız adası hükûmeti ile reis-i rûhânîlere adamlar göndererek akaaid-i huristiyânîyye ile i'tilâf itmeyen kimselerin sûret-i kat'îyyede nâil-i fevz ve necât olamayacağı hakkındaki düşüncesini onlara bildiriyor idi. O zamanlar adada "Turtot" [Turlot] tesmiye olunan manastırda Giritli bir keşiş ikamet ediyordu.

Sahte râhib bu keşişe saçları kesilmiş, başı açık, ayakları çıplak, yekpâre bir libâsa bürünmüş dervişlerinden birini göndererek bervech-i âtî tebligatta bulundu: "Ben de senin gibi riyâzat ve i'tikâf hayatı yaşıyorum. Senin taabbüd ettiğin aynı Allaha ibâdet ediyorum. Geceleri gürültü etmeksizin denizin dalgalarını aşarak dâimâ senin yanında bulunuyorum". Sahte râhib tarafından iğfal edilen hakîkî râhib, Sisam adasında ikamet ettiği müddetçe köylünün kendisiyle bir inzivâ hayatı yaşadığını ve hergün kendisine gelerek mükâlemâtta bulunduklarını söylemek gibi ma'nâsız hareketlerde bulunuyordu. Ve benim, bu satırların yazarının huzurunda, isteğimi yerine getirerek daha başka gariblikler de anlattı. Çelebi Mehmed'in Saruhan vâlisi Sisman, bu sahte râhibe karşı hareket ettiyse de Stilaryon'un dar geçitlerinden ileriye geçmeye muvaffak olamadı. Stilaryonlular ise 6000 kişilik bir kuvvetle hemen gayr-i kaabil-i mürûr dar geçitlerden geçerek Sisman ile bütün ordusunu perişan etti. Bu muvaffakiyet üzerine Börklüce Mustafa tesmiye edilen bu köylüye, peygamberin ismini taşıyan bu yalancının ma'neviyyâtına kapılan büyük bir cemm-i gafir iltihak etti. Bunlar "zerkulâh" ta'bir edilen başlık ile örtünmeyüp yalnız yekpâre kumaştan yapılmış bir libâs giymeğe, baş açık gezmeye ve Türklerden ziyade hristiyanlara meyl göstermeğe karar verdiler.

Nihâyet Mehmed, Saruhan Beği Ali Bey'i bütün Saruhan, İyonyen-Aydın kuvvetleriyle Stilaryon-Karaburun üzerine sevk etti. Dağ medhallerini zabt ederek daha ileride boğazlara doğru yürüdüğü sırada mezkûr kuvvet köylüler tarafından o sûretle perişan edildi ki Ali Bey pek az maiyyetiyle beraber bin müşkilât ile Mağnisa'ya kaçarak hayatını kurtarabildi. Mehmed, keyfiyyetten haberdâr olunca ancak on iki yaşında bulunan oğlu Murâd'ı Trakya ordusuyla birlikte pâdişâhın mu'temedi Bâyezid Paşa refâkatinde Mustafa üzerine gönderdi. Bâyezid Paşa Bitinya, Frigya, Lidya ve İyonya'nın bütün silahlı kuvvetlerini topladı. Aynı sâ'bû'l-mürûr (geçilmesi zor) derbendlerden geçti. İhtiyar, çocuk, erkek ve kadın her kime tesâdiif edildiyse hepsi gaddarca katledildi. Nihayet dervişler tarafından tahkim edilen dağa kadar ilerlendi. Vukua gelen pek kanlı mücadelede Murâd'ın maiyyeti efrâdından birçokları şehid oldu. Mâmâlih bütün dervişler sahte keşiş ile birlikte arz-ı teslimiyyet ettiler ve Ayasluğ'a getirildiler. Börklüce'ye tatbiik olunan en müdhiş işkenceler bile onu fikr-i sâbitünden çeviremedi. Mustafa, bir deve üzerinde çarşıya gerildi. Kolları yekdiğerinden ayrı olarak bir tahta üzerine çivilendikten sonra büyük bir alay ile şehirde gezdirildi. Kendisine sâdık kalan mahremânı Mustafa'nın gözü önünde katledildi. Bunlar "Dede Sultan iriş !" nidâlarıyla mütevekkilâne ölümüne tevdi-i nefis ettiler. Vefâtından bir müddet sonra Mustafa'nın mensûbini onun aralarında yaşadığını iddiâ ettiler. Kendisiyle görüştüğü Giritli keşiş de aynı i'tika-

adı besliyordun. Bu hususta ne düşündüğünü sorduğum zaman Mustafa'nın ölmeyip Sisam adasına çıktığını ve orada hayat-ı münzeviyânesine devam etmekle olduğunu söyledi. Ben birtabi bu ma'nâsız sözlerle ehemmiyet vermedim. Bâyezid, genç Murâd ile birlikte Saruhan ve havâlisini [Asya ve Lidya] baştan başa dolayarak rasgeldiği âlem-i terk ve inzivâda yaşıyan hütün Türk dervişlerini işkenceler ile i'dâm etti. Frigya'dan geçti ve Gelibolu'dan geçerek Edirne'ye geldi ve orada zaferlerle dönen oğlu Murâd'ı Mehmed'e takdim etti.⁸²

...ve yorumları

Elimizdeki bütün tanıklıkları okuduğumuzda ortaya uyuşan epeyce nokta çıkıyor. Yazarların tümü Börklüce'nin erkinlik alanı hakkında aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu kişi İyonya/Aydıneli'ne ve komşu Ege adalarına sıkı sıkıya bağlıdır. Kahramanının şaibeli müridi konusunda bilgi verme bakımından hiç de cömert olmayan *Menakıbnâme*, hatırlanacağı üzere, Mustafa'nın Menderes kıyısındaki Nizar köyünde yaşadığını yine de belirtmektedir. Osmanlı versiyonunun ya da *Menakıbnâme*'nin doğru kabul edilmesine göre, Bedreddin'in onayıyla ya da onayı alınmadan yürütülen propagandanın alanı Aydın vilayetidir. Mustafa Sakız'a durmadan dervişler gönderir. Kendisi de bir süre Samos'ta (Sisam) yaşamıştır: İsyanın merkezi Karaburun yarımadasında Stylarion [Karaburun] dağıdır. Ayasluğ'da idam edilir.

Kaynakların birleştiği diğer bir nokta: Börklüce, kırsal ortamda çok başarı kazanan, taraftarları köylüler (*αγοικουζ*) ve yoksul kişiler (*ασάκλαρ, οσουζ εν ακτημοσυνη*) olan bir köylü olarak betimlenir. İsyan bir köylü ayaklanması, aynı zamanda dinsel bir başkaldırı niteliğindedir (Bitlisi, "Fitne-i mülk-i dîn" der). Börklüce üstelik, Osmanlı yazarlarına göre bir câhil, Bizanslı yazara göre *ιδιωτηζ*'dir. Her zaman ünlü bir âlim olarak tanıtılan şeyhiyle bu yönden de canlı bir tezat oluşturur. Osmanlı devletinin kazaskerinin kethüdalığı gibi gözde bir mevkide bulunmuş bir kişiye yapılan bu cehalet yakıştırması gariptir. Börklüce'nin başını çektiği isyan hareketi taraftarlarını en ateşli, en marjinal sufiler arasından toplamıştır: Dukas'ın "monochitones" [libaslılar] ya da "Türk Kaloyerosları [dedeleri]" adını verdiği bu kişiler, Osmanlı vakavîvislerinin "torlaklar"ı ya da "bedbaht sufiler"idir. İsyanın sert çekirdeğini oluşturan bu din adamları, bozgundan sonra hiç bir ayırım yapmadan tüm dervişlere karşı misillemeye

⁸² Dukas hakkında, Ostrogorski, *Empire Byzantin*, s. 491. Bu metin Bonn baskısı içindedir, s. 113-115. Börklüce'ye uygulanan işkence, yani çarmlıha gerilmesi ve bir devenin üzerinde teşhir edilmesi birçok kaynak tarafından doğrulanmaktadır, Massignon-Passion, c. II, s. 165; İbn Haldun, *Le voyage d'Occident et d'Orient*, s. 199; Postel, *République des Turcs*, s. 125.

geçtikleri anlaşılan galipler tarafından sistemli bir şekilde kovalanmış ve kökleri kazınmıştır.⁸³

Ayaklanmanın vahameti bütün yazarlar tarafından vurgulanmıştır. Bu vahamet öncelikle asilerin sayısının kabarıklığından kaynaklanır. Bu konuda verilen rakamlar arasında farklılıklar bulunmaktadır: Şükrullah'a göre 4000, Dukas'a göre 6000 ve Bitlis'i'ye göre 10.000'e yakın "Srilaryonlu" bulunuyordu. Ayrıca Kemal'in torlaklarının sayısı Oruç tarafından 2000, Neşri tarafından birkaç yüz kişi olarak tahmin ediliyordu. Asilerin geçici başarısı Aydın'daki iki ayaklanmanın neredeyse eşzamanlı olmasına bağlanabileceği gibi, 1415 baharı ve sonbaharı arasında Karaman'a ve İzmir'e yaptığı seferlerin ardından Anadolu'daki işinin bittiğini düşünen sultanın o sırada uzakta bulunmasıyla da açıklanabilir. Hareketin uyandırdığı şaşkınlık, karşılarda yerel yöneticilerin yerine yeni atanmış, yani bölge hakkında çok deneyimi olmayan ve eski efendilerine çok bağlı yerel nüfustan kuşkusuz pek az destek gören yöneticiler bulan isyancıların lehine rol oynuyordu: 1422'de Cüneyd bölgeyi yeniden ele geçirdiğinde, İzmir bölgesinde yoksul halk tabakası arasında büyük bir coşku yaşanacaktır. 1415'te İzmir'in alınışından sonra, halk tarafından çok sevilen Cüneyd'in yerine atanan Sisman adındaki Bulgar bu kadar önemli bir ayaklanmayı bastırarak ölçüde teçhizatlı sayılmazdı; aynı durum Saruhan sancakbeyi Ali Bey için de söz konusudur. Düşmanın, yani ne kadar coşkulu olurlarsa olsunlar sonuçta profesyonel savaşçı olmayan dervişlerin ve köylülerin hakkından gelebilmek için, karma Rumeli ve Anadolu birliklerinden oluşan üçüncü bir ordunun, yani Osmanlı ordusunun büyük bir bölümünün seferber edilmesi gerekti. Bu durum, "Yıldırım" Bayezid'in 1402'den önce o denli ürkekten ordusunun içine düştüğü geçici zaaf hakkında bir fikir verebilir. Diğer yandan aynı durum, Bedreddin'in müridleri tarafından Hristiyanlar, Türk köylüler ve heterodoks dervişler gibi aslında apayrı sosyal-dinsel kategoriler içinde yayılan düşüncelerin harekete geçirici gücünü de göstermektedir.⁸⁴

83 Aşak, Neşri, s. 545, fukara, İbn Arabşah-Kurdokul, s. 32.

84 I. Mehmed'in 1415'teki Anadolu seferi hakkında, karşı. Imber-Ottoman Empire, s. 78-79; I. Mehmed'in hükümdarlık döneminin kronolojik zincirleşmesi açısından karşılaşılan sorunlar, seferlerin sırasında da karşımıza çıkmaktadır. Dukas, Kemal adını vermemektedir, ancak Bizanslı tarihçi Osmanlı bastırma hareketinin Lidya'ya, yani Kemal'in faal olduğu bölgeye yayıldığını söylüyor. Kemal'in Yahudi olduğu yalnızca Lütfi Paşa tarafından (Gölpınarlı-Bedreddin, s. XXIV) ileri sürülmekte ve kendisine *Torlak Yahudi Kemal* adı verilmektedir. Diğer vakonüvisler, örneğin Neşri (c. II, s. 544/15), ona *Torlak Hü Kemal* demektedir. Çok kullanılan bir ünlem olan *Yâ-Hü* araya girmiş (ya da *Yâhût* bağlacı) ve böylece Lütfi Paşa'nın büyük olasılıkla yanlış olan *Torlak Yahudi Kemal* adlandırmasına yol açmış olabilir. Sismanlar hakkında, karşı. V. Laurent, R.E.B., 13 (1955) ve İ. Dujcev, R.E.B., 19 (1961); Bulgar çarlarının soyun-

Bütün metinlerimiz söz konusu düşüncelerin zararlı olduğunu ve bunları yayanların sahte peygamberler, taraftar toplamak için müraîlik (υπουλωζ) eden sahte müşirler (ψευδοββα) olduğunu, gizlilik içinde çalıştıklarını ve ibadetlerinde, giyimlerinde ve kelime-i şahadet getirirken ortodoks İslam'dan bile isteye ayrıldıklarını belirtir. Sadece Dukas ortodoks İslam'dan uzaklaşma tavrının Hristiyanlarla bir yakınlaşma yarattığını belirtir. Gerçi Şükrullah'da, kelime-i şahadetin ikinci bölümünü söylemeyi ve Muhammed'in resullüğünü kabul etmeyi reddettiklerinden bahsedilmesi, diğer rakip tektanrıcuların, yani Hristiyanların ve Yahudilerin tavrının benimsendiği suçlamasını da örtük bir biçimde içermektedir.

Bu, çok eskiden beri zındıklara yöneltilen bir suçlamadır. Müslüman yazarların metinlerinde Bedreddin'e ve taraftarına karşı sürekli "zındık" terimi kullanılmıştır. Örneğin, *zendeka* ile suçlanan Halepli Sühreverdî de (öl. 1191) kelime-i şahadetin ikinci kısmını söylemeyi reddeder.⁸⁵

Dukas, Börklüce'nin Türk tebaası olmayanlar dahil, Hristiyanlarla temas kurmaya çok eğilimli olduğuna tanıklık ediyor. Bizanslı kronikçinin metninden kuşkusuz bağımsız olarak, benzeri yakınlaşmaların yine Sakız adasında gerçekleştiğini belirten *Menakıbnâme*'nin de tanıklığı olmasa, kendimizde bu konuda kuşkuya düşme hakkını görebilirdik.⁸⁶ Her iki örnekte de, dini çekinceler göz ardı edilerek-Dukas'a göre Börklüce kendini Hristiyanlığın çekiciliğine kaptırmıştı, *Menakıbnâme*'deki Hristiyan rahipler ise Müslüman olmaktadır-aynı yerde ve aynı ortamlarda dinler arası cesur ilişkiler sergilenmektedir. Börklüce'nin Sakız adasını eylem alanı olarak seçmesinin nedeninin, birkaç yıl önce bu adadan geçmiş olan müşidinin düşüncelerinin kazandığı başarı ve belki de burada bıraktığı müridler olduğu varsayılabilir. Bu varsayımı destekleyici unsurlar olarak, *Menakıbnâme*, 1405'e doğru Sakız'a yapılan ve belki de Börklüce'nin de katıldığı ilk "din yayma" seferinden, Dukas da sonradan Mustafa tarafından görevlendirilen ikinci bir derviş dalgasından söz eder.⁸⁷

dan olup sonradan Konstantinopolis patrikliğine getirilen metropolit Joseph 1393'ten 1416'ya kadar Efes piskoposu olmuştu. İhtida eden üvey kardeşi prens Alexandre'a "Anadolu'da önemli bir yönetim bölgesi verildi", Laurent, s. 133 ve dipnot 6. Laurent, piskoposun bu göreve kardeşinin müdahalesi sayesinde getirildiğini düşünmektedir. Joseph'in (1393) ve Alexandre'in (1415) atanma tarihlerine bakılırsa, durumun tersi olduğu düşünülebilir; tabii Dukas'ın "Sisman'ın oğlu" dediği kişi gerçekten çar III. İoannes Sisman'ın (1371-1393) oğluydu.

⁸⁵ *Zerdeka*, Massignon-Passion, c. I, s. 429-433; Sühreverdî ve kelime-i şahadet, age., c. II, s. 434.

⁸⁶ Dervişler ve Hristiyanlar arasındaki ilişkiler hakkında başka tanıklıklar, Ocak-Baba Resul, s. 69, 82, dipnot 8, s. 127.

⁸⁷ Kronoloji hakkında. Kissling, s. 175-176.

Börklüce Mustafa'nın, yalnızca Dukas'ın sözünü ettiği Sisam'da kalışına gelince, bir Türkün o sırada Müslüman egemenliğinde bulunmayan bir adada uzun süre kalışını açıklamakla kalmayıp, bu olgunun tarihini saptamaya izin veren birçok tanıklık vardır: Eylül 1403'te Sisam'a uğrayan Castilla elçisi Clavijo ilginç bir şekilde adanın Türklerle dolu olduğunu belirtir (*...es poblada de Turcos*); bu tanıklığı on yıl kadar sonra bu durumun tarihsel nedenini açıklayan Floransalı Buondelmonti doğrular: "Timur'dan kaçan çok sayıda Türk, Sisam adasına sığındı". Andros [Andıra] senyörü Pietro Zeno tarafından gönderilen ve Nisan 1403'te Kandiye'ye ulaşan bu konuyla ilgili rapor aşağıdaki hususları belirtmektedir:

Palatia ve Altoluogo sahillerinde oturan Türkler Sisam'a kaçtı. Karaya çıktıkları yedi gemiyle, sayıları sekiz, on köy nüfusu kadardır. Sakız'da olduğumuzu bilen bu Türkler haber gönderdiler (...) bize güvendiklerini ve her konuda itaat etmek ve bizimle işbirliği yapmak istediklerini belirttiler (...) Ayrıca, bandırasını çekmeye hazır oldukları Venedik hesabına Sisam'ı iskân ve işgal etmek için Kandiye'ye bir elçilik heyetü göndermek istediklerini söylüyorlardı.

Rahip Domenico del Alemania Timur'la uzlaşmayı kesinlikle reddeden bu insanlarla anlaşmak için iki kadırga ile Sisam'a gitti.⁸⁸

Aydınlı bir Türk olan, dolayısıyla Zeno'nun sözünü ettiği Palatia/Milet/Balat ve Altoluogo/Efes/Ayasluğ kaçaklarıyla aynı bölgeden olan Börklüce, büyük olasılıkla bu dönemde ve bu koşullar altında Sisam'da kalmış ve Dukas'ın daha sonra Sakız'da sorguya çektiği keşişe orada rastlamıştır. 15. yüzyıl başında Sisam kadar karadan gelecek talan akınlarına açık bir adada yaşayan bir keşişin daha iyi korunmuş olan Sakız'a sığınmaya gelmiş olmasında şaşılacak bir şey yoktur, üstelik her iki adadaki manastır kuruluşları arasında çoğunlukla sıkı bağlar bulunuyordu: Örneğin Sisam'daki Ayios Elias manastırı Sakız'daki ünlü Nea Moni manastırına bağlıydı.⁸⁹

⁸⁸ Clavijo: "...e fueron otro dio par de una ysla grande ques llamada Xama, y es poblada de Turcos", *Historia del gran Tamerlan*, v. 6 V. Buondelmonti, Legrand (ed.), s. 227. Pietro Zeno'nun raporu, Iorga, *R.O.L.* (1986), s. 267-268. Domenico del Alemania hakkında, Setton, *Papacy*, s. 364; Luttrell, "Aldobrando Boroncelli", *O.C.P.* 36 (1970), s. 281 ve dipnot 3. Del Alemania tanınmış bir kişidir ve Türklerle ilişkiler konusunda uzmandır; 1394'te Antonio Giustiniani ile İzmir Subaşı arasında aracılık yapmaktadır, Balard, *Romanie geneoise*, s. 324. Niğbolu savaşından sonra (Eylül 1396), batılı tutsakların geri satın alınışı işinde yer alır, Türklerin koyduğu fidyenin bir bölümünü sultana teslim eder ("*...pour mettre en gaigne la Baizat pour le premier paiement de la roenson*"), Setton-Papacy, s. 364. Timur 1402-1403 kışında Ayasluğ'dadır, Zachariadou - Trade, s. 84; Dennis-Variorum, XVII, s. 258.

⁸⁹ Sisam adasına yapılan akınlar ve halkın Sakız'a geri çekilmesi hakkında, karşı. Marco Boschini, *L'Archipelago*, s. 72: "Di quest'isola (Sisam) furono padroni li Signori Giustiniani Genovesi, che non potendola diffendere da Corsari, si rissolsero d'abban-

Mustafa ile Sisam arasında Dukas'ın sözünü ettiği diğer bir bağ, sufi- nin hayatta kaldığı ve adada yaşamaya devam ettiği efsanesidir. Turloti ke- şişine göre "o yine eskisi gibi (orada) yaşamaktadır". Belki de, ihtiyat kay- dıyla, Börklüce'nin müridlerinin bu inanışında Bedreddin'in ölümünden sonra düşüncelerinin ya da yapıtlarının, ona mensup olan çok kapalı çev- reler arasında gizlice aktarılmasında olduğu gibi, dervişin düşüncelerinin de adada ya da başka yerlerde üstü örtülü bir şekilde canlı kalmış olması- nın rol oynadığı düşünülebilir.⁹⁰

Turloti keşişinin Girit asıllı oluşu da Börklüce'nin düşüncelerinin Ege adalarında izlediği olası rota konusunda ilginç bir iz oluşturmaktadır. Ön- ce şunu belirtelim: Ceneviz toprağında Venedik uyruklu bir Giritlinin bu- lunması hiç şaşırtıcı değildir.

Ceneviz arşivleri Sakız'da yaşayan Giritlilerden sıkça söz etmektedir. Giritli keşiş gerçekten Börklüce'nin müridi olmuşsa, mürşidinin düşünce- lerini, özellikle de toprak mülkiyetinin o çağda geçerli ilkelerini sorgula- yan ve bu amaçla belki de silahlı isyanı vazedenden düşüncelerini yaymaktan geri kalmamış olmalıdır. Bir Venedik belgesinin bu varsayımı desteklediği düşünülebilir. Börklüce Mustafa'nın halifelerinin Sakız'da görüşlerini yay- maları ve Karaburun ayaklanmasıyla çağdaş olan bu metin, Börklüce'nin ateşli yandaşı olan rahibin geldiği adayla, Girit'le ilgilidir.

23 Eylül 1415. Girit'in huzuru, isyan vazedenden, bütün köylülerin özgür oldu- ğu propagandasını yaparak Kandiye, Resmo ve Siria kazalarını dolaşan aşağı- rabakadan insanlar tarafından tehdit edilmektedir. Bu türden sözler senyör- lüğün otoritesi açısından son derece sakıncalıdır ve Tarikat Büyükleri deneti-

donaria, e passarsene a Sio all'hora posseduta pur de Genovesi" [Sisam adasının sa- hipleri Cenevizli senyörler olan Giustiniani'lerdi; adayı korsanların saldırılarına karşı koruyamayınca orayı terk etmek zorunda kaldılar ve o sırada Cenevizlerin elinde bu- lanan Sakız'a çekildiler]. Sisam'daki Ayios Elias manastırının Sakız'daki Nea Moni manastırının metokhion'u olması hakkında, Argenti, *The Religious Minorities of Chi- os*, s. 68, dipnot 2.

⁹⁰ Bedreddin'in tilmizlerinin ve düşüncelerinin gizlice varlıklarını korumaları hakkında, Neşrî'nin Bedreddin, Dukas'ın da Börklüce hakkındaki tonıklıklarının koşutluğu ilgi çekicidir: Neşrî, c. II, s. 57 ve Dukas-Bonn, 114/21; ayrıca karşı. Müslüman olmasına rağmen "herkes kendi inancıyla selamete erer" diyen Sakızlı Rum Mihail Massinos'un dinlerüstü inancı, Bennassar, *Les Chretiens d'Allah*, s. 437. Dukas'ın konuştuğu Hi- ristiyan rahibin, mürşidi olan dervişin kerametlerine inancı, mürşidinin kır bir atın üzerinde "huruc" ettiğini anlatan Baba İlyas müridi rahibin beyanını hatırlatıyor. El- van Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsîyye*, s. 58-59. Börklüce'nin Sisam'daki hayat tarzını ve etkinliklerini açıklamak için Dukas, "açık havada yaşamak", "konaklamak" anlamı- na gelen αὐτοχρημα fiilini; ve "aylak olmak", "birisiyle dostane ilişkiler içinde olmak" ve "okul oluşturmak", "dersler vermek, konuşmalar yapmak" anlamına gelen ἀγο- λαζω fiilini kullanıyor, Dukas, 113/4 ve 115/4.

min güçlendirilmesini, elebaşlarının izlenmesini ve tutuklanmasını salık vermektedir.⁹¹

Bu belgenin betimlediği toplumsal ortam, Mustafa'nın faaliyet gösterdiği ortamın aynısıdır: Dukas'ta köylülerden (*αγροικοι*), bu belgede ise aşağı tabakadan insanlardan (*homeni de villesima conditio*) söz edilmektedir. Bu insanlar, Börklüce gibi, kırsal ortamda isyan propagandası yapmakta ve "Senyörlüğün otoritesi için son derece tehlikeli" bir düşüncüyü yaymaktadır: Bu düşünceye göre köylüler özgürdür, bu da gerçekten vahim toplumsal kargaşalıklar doğurabilecek bir anlayıştır. Börklüce de mülkiyetin herkes arasında radikal bir biçimde yeniden paylaştırılmasını önererek, dolaylı olarak serflerin ve yoksul köylülerin özgür bırakılmasını vaat etmektedir. Demek ki her iki tarafta da, istediklerini gerekirse güç kullanarak elde etmeye hazır bir köylü ortamının sosyal talepleri ve toprak talepleri söz konusudur. Börklüce'nin dervişlerinin Batı Anadolu'da yaptıkları gibi, Girit'te de bu düşünceleri yayanlar gezici vaizlerdir.

Böylece Dukas ile Venedik belgesi arasında ilginç bir eşzamanlılık saptanmış oluyoruz: Aynı tarihler, aynı toplumsal ortamlar, aynı talepler, aynı propaganda yöntemleri. Geriye şunu saptamak kalıyor: Börklüce'nin düşüncelerinin, Bedreddin'in müridinin faaliyet gösterdiği Batı Anadolu'dan ve Anadolu'ya yakın Ceneviz adalarından (özellikle kıradaki Ceneviz iskelesi Enia'dan Sisam'a ve Sakız'a geçiş kolaydır) oldukça uzaktaki Venedik topraklarının bağrına da sızmış olduğu varsayımını ileri sürmek tarihsel açıdan doğru olabilir mi? Konuya daha yakından bakıldığında, Girit ile yalnız Ceneviz adaları değil, aynı şekilde kıta Anadolu'su arasında da nüfus alışverişlerinin sıkça yapıldığı saptanır: Girit'te çok Türk vardır, Venedik otoritelerine göre bu sayı çok fazladır. 1363 tarihli bir belge adaya aşırı sayıda Türk kölenin sokulduğundan söz etmektedir. Giritliler Sakız'dan Türk köleler satın alır; bunu ya doğrudan, ya da Foça'dan ve başka yerlerden getirilen tutsakların sarıldığı bu büyük Ceneviz adasında yaşayan vatandaşları aracılığıyla yaparlar. Sisam da ünlü bir köle pazarıdır. Girit'teki Türk tutsaklar adada yerleşme arzusunu sıkça gösterirler: Bu duruma 1418 tarihli bir belge tanıklık eder ve bu Türklerin Anadolu'dan eşlerini de getirtmeyi başardıklarını belirtir. 1403'te Timur'un önünden Sisam'a kaçan Türkler Venedik cumhuriyetinin topraklarına kendi arzularıyla yerleşmeye hazır olduklarını ifade ederler. Bu Türk göçmenler sonunda Girit'i iyi tanımaya başlamıştır, bu da Venedik için bir tehlike kaynağıdır, çünkü tutsakların yanı sıra, 1365 Girit ayaklanmasında tutulanlar gibi si-

91 Sakız'daki Giritliler, Balard-Thése, c. I, s. 237, 241, 268. Eylül 1415 tarihli Venedik belgesi, Thiriet-Sénat, c. II, s. 139

lahlı Türk paralı askerleri de bulunmaktadır. Demek ki gerçeğe ters düşmeden, çeşitli nedenlerle adada bulunan bu Türklerin köylülerin mülkiyeti ve statüleri konusunda düşüncelerini yayabilecek durumda oldukları varsayılabilir; bu düşüncelerin kökten reformcu niteliği halkın en yoksul kesimlerinde olumlu bir yankı bulma şansına sahipti, üstelik Dukas⁹² kadar kuşkucu bir dinleyicinin karşısında bile inançlarını uzun uzun dile getirmekten çekinmeyen Turloti keşişi kadar coşkulu, olası Hristiyan müridlerin varlığı da söz konusuydu. Bedreddin'in ideolojik sistemi konusunda toparlanabilen unsurları analiz ederken, ona mal edilen "kollektivist" ("iştirakçi") düşüncelerin yalnızca Börklüce'ye atfen dile getirildiğini, bunun da yalnızca Dukas'ın metninde yer aldığını gözden uzak bulundurmak gerekir (bu, Simavnalı şeyhin yayımlanmamış yapıtlarında ileride keşfedilebilecek unsurlar hakkında bir önyargı değildir). Osmanlı kaynakları aşında sapkınlık terimleri konusunda çok zengindir ama, şeyh ve başlıca müridi konusunda bazı modern Türk yazarları gibi *iştirakçilik* ve buna benzer hiçbir kavramdan söz etmezler. Bununla birlikte, Dukas'ın Börklüce'ye mal ettiği mülkiyeti herkes arasında paylaşırma düşüncesi, Müslüman ve Bizans dünyasına tamamen yabancı da değildir; bu konuda, Karmarilere kadar geriye gitmeye gerek kalmadan, Pahimeres'in başka bir bağlamda söz ettiği Keşiş Nilos'un ve Ioannes Tarkaniotes'in ya da Gemistos Plethon'un teorilerini hatırlamak yeterli olacaktır. Börklüce'nin İsevî niteliği ise, yalnızca gerçekleştirdiği İsa tarzı mucizelerle (Bedreddin'in fırtınayı yatıştırmasını anıştıran denizin üstünde yürütmesi), çarmıha gerilerek ölümüyle (bu da Bedreddin'in idam sehpasına yürüyüşünü çağrıştırmaktadır) değil, her fırsatta bile isteye Hristiyanlara yaklaşma sistemi göstermesi, keşişle aynı ibadet tavrı içinde Müslümanların rekatiyla, Doğulu Hristiyanların secdesini [proskynese] yaklaştırarak dua etmesi gibi öğelerle belirlenir. Ancak o daha da öteye giderek aynı Tanrı'ya bağlı iki inanç sisteminin derindeki birliğini ve selamete ermek için aynı yönde birleşmeleri gerektiğini ileri sürerek, dinlerüstü anlayışa olan inancını özel ve kamusal meclislerde dile getirir. Bunu yaparken, biçim ve kuralları reddederek büyük tepkilere yol açan Melametiyye yöntemlerini kullanır, İslam'a

92 Eni ya da Ania hakkında, karşı Balard-Romanie, s. 165, 591, 850, 859. Girit'te Türk köleler, Thiriet-Sénat, c. I, s. 106. Sakız'da Giritliler tarafından satın alınan Türk köleler, Balard-Thèse, c. I, s. 267-268. Köle pazarı Sisam, Zachariadou-Trade, s. 81, dipnot 357. Girit'te yerleşen Türklerin yanına ailelerinin gelmesi, Thiriet-Sénat, c. II, s. 164. Girit'teki Türk tutsaklar adayı iyi tanımaktadır, age., s. 161. Sisam'daki Türk mülteciler 1403'te Kandiye'ye bir elçilik heyeti gönderir, "... per habitare et tegner qu'elle ysola ad honor et comando de la Signoria vostre et levar la insegne de la Signoria vostro", Iorga, R.O.L., (1896), s. 267.

mensubiyetin dış görünüşlerini köktenci bir anlayışla reddeder (derviş külahı takmayı reddetmek, hatta Muhammed'in resullük niteliğini yadsı-
mak); davranışları ya da düşünceleri, mürşidi Bedreddin'inkiler gibi Müs-
lûman ve Hristiyan kaynaklarınca ortak olarak kınanır; ipe sapa gelmez
hayaller (φαντασία), garâib nesneler (αλλοκοτα), acayip şeyler (τερατα)
olarak nitelenir.

Simavnalı şeyhin başlıca müridinin toplumsal ve dinsel düşüncelerinin,
Dukas tarafından açıkça betimlendikleri için -Osmanlı kaynakları doktrin
suçlamalarında ve kullandıkları "dinsiz, mürâi, zındık", vb terimlerde Du-
kas'a göre çok daha muğlaktır- Bedreddin'in düşünce sistemini analoji yo-
luyla çözüme deneme konusunda çok değerli oldukları görülmüyor. Bed-
reddin'in düşünce sistemi ise bu kadar açık bir şekilde ortaya konamamak-
tadır. Bunun bir nedeni müridinin düşüncelerinin daha radikal niteliği
olabilir; ama asıl neden Simavnalı şeyhin yapıtlarının tümüne yönelik sis-
tematik bir inceleme bulunmamasıdır. Büyük bölümü yayımlanmamış du-
rumdaki Simavnalı şeyhin yapıtlarına yönelik böyle bir inceleme onun
doktrini hakkında tam bir fikir verebilir.⁹³

B) Rumeli Ayaklanması ya da Mürşidin İsyanı: İlk Dalga

Iznik'ten ayrıldıktan sonra Bedreddin, pek çok şeyi açıklayan bir dav-
ranışla, Musa'nın, Düzmece Mustafa'nın ve Cüneyd'in de müttetikleri
olan, kendi doğal müttetiklerine yönelir. Bunlar, Osmanlı karşıtı Anado-
lu beyleri, özellikle de İsfendiyar ve en başta Eflaklı Mircea olmak üzere
Balkan prensleridir. Burada bir güzergâh benzerliğinden fazlası söz konu-
sudur. I. Mehmed devleti yeniden ele geçirmeden önceki on beş yıl bo-
yunca, Osmanlı'nın yeniden bütünleşmesine muhalefet edenlerin yolları

93 İştirakçilik, karış. Kurdakul-Bedreddin, s. 134 ve dev. Karmatiler ve toprakların kolekti-
vizasyonu, C. Yener-Vâridât, s. 37; ayrıca karış. Pir Sultan Abdal: "Pir Sultan Abdal
bu dünyada kimsenin bu benimdir diyemeyeceğini bilir", N. Arzik, *Anthologie*, s. 55.
Plethon, Ioannes Tarkaniotes, Masai-Plethon, s. 94, dipnot 1. Nilos hakkında, Pahi-
meres, Failler (ed.), s. 288. İsevi azizlerin sular üzerinde yürüyüşü, Chodkiewicz-Sce-
au, s. 101. Börklüce'nin sular üzerinde yürüyüşü (Dukas, 113/1) ile Ohri gölünü ya-
yan geçerek Aziz Nour başrahibini ziyarete giden, halk kahramanı Sarı Saltık'ın yü-
rüyüşü arasında bağ kurulabilir, Hasluck-Christianity, c. II, s. 583. *Garâib nesneler*,
Neşri, c. II, s. 547. Börklüce'nin giriştiği hareketi belirtmek için Osmanlı metinlerinin
ve Dukas'ın kullandıkları terimler birbirlerine çok yakındır: Dukas'ın "havariler"i
(απαστολοι), İdris-i Bitlisi'nin *dâi* dediği kişilerdir, Kurdakul, s. 42; *τερατα* sözcüğü-
le Osmanlı edebiyatında bir tür olan "Acayiplik" anlatıları arasında yakınlık kurula-
bilir, Yerasimos-Fondation, s. 99. Dukas'ın metninde Türkçe olarak muhafaza ettiği
(*Dede Sultan eriş*)'in Aramice bir deyiş olan *Marano tha*, ("Gel Tanrım", *Cor.*, s. 16,
22) ile bir ilgisi var mıdır?

Sinop ve Eflak'tan geçecektir. Musa kardeşi Süleyman'a karşı savaştığı döneminde Sinop'a sığınmış, oradan da Eflak'a geçmişti; Mircea da Süleyman'a karşı son seferini (1409) hazırlaması için ona topraklarında tam bir hareket özgürlüğü tanımıştı. 1415'teki Düzmece Mustafa ayaklanması da Sinop'ta örgütlennmiş, hatta tahta talip olan şehzade oradan Eflak'a geçmişti. Dukas, Musa'nın taraftarlarının Tuna Türkleri olduğunu bildirmektedir. Düzmece ve Cüneyd, Mircea'nın yardımıyla Bulgaristan'ı yağmalamalarını sağlayan birlikleri yine bu bölgeden toplamışlardır.⁹⁴

Bedreddin 1416'nın temmuz sonunda, Mısır'dan dönerken ziyaret etmediği beylerden biri olan İsfendiyyar'ın yanına gelir. İbn Arabşah şeyhin o sırada Çandarogulları'nın yanında bulunduğunu doğrular:

819'da (1416-17) Şeyh Bedreddin'i İsfendiyyar bin Ebu Yezid'in yanında gördüm ve onunla ilmi bir tartışmamız oldu. Onun özellikle içtihat konusunda bir dâhi olduğunu saptadım. Öğrenimini tamamladıktan sonra ülkesine döndüğünde çevresini fıkıhçılar ve dervişler (*fukahâ ve fukarâ*) sardı. Halk uzaklardan onu ziyaret etmeye ve armağanlar sunmaya geldi. Geniş bir çevresi oldu ve sultan olma arzusuna kapıldı. O zamanın sultanı Ebu'l-Feth Mehmed bin Ebu Yezid el-Kirişçi'ye başkaldırdı.

Menakıbnâme'nin anlattığına göre Bedreddin'in geldiği gece İsfendiyyar'ın bir oğlu olur; şeyh çiğnediği bir hurmayı çocuğa tattırır ve ona İsmail adını verir. Sıkça rastlanan su ile maneviyat aktarma teması Hacı Bektaş menakıbnamesinde de görülmüştür.⁹⁵

Menakıbnâme'de bunun ardından pek de açık olmayan bir bölüm gelir: İsfendiyyar Bedreddin'i Timur'un oğlu Şahrüh'un yanına gitmekten vazgeçirir ve kendisinden kuşkulanan katı yürekli ("kalbi açılmaz anun") I. Mehmed'den korkusundan, Bedreddin'i başından atmak için bir elçilik göreviyle Kırım Tatarlarına gitmesini önerir. Aslında I. Mehmed kuşku lanmakta haklıdır, çünkü İsfendiyyar sistemli olarak onun bütün düşmanlarıyla ittifak yapmaktadır.⁹⁶

Bedreddin pek de istemeden gemiye biner. Gemi rotasını değiştirerek

⁹⁴ Musa ve Düzmece Sinop ve Eflak'ta, *Hist. de l'emp. ott.*, Mantran (ed.), s. 60-61, 63-64. Musa ve Tuna Türkleri, Dukas, s. 88. Düzmece ve Mircea Bulgaristan'da, *Krek-ric-Dubrovnik*, s. 266.

⁹⁵ İsfendiyyar hakkında Y. Yücel, *Çoban-Oğulları, Çandar-Oğulları*, s. 83 ve dev. Bedreddin İsfendiyyar'ın yanında, *age.*, s. 94. İbn Arabşah ve Bedreddin, *Dindar-Wâridât*, s. 34-35. Bedreddin ve İsfendiyyar'ın oğlu, *mnk*, s. 103. Su, nefes, kan yoluyla manevi (ruhani) intikal, Cuinet, *Turquie d'Asie*, c. I, s. 342; ayrıca karş. C. Bardakçı, *Alevilik*, çeş.yer.; hatta bir kâse çorba ile intikal (!), Belîğ, *Güldeste*, s. 16-17.

⁹⁶ *Mnk*, s. 104-105.

Eflak'a uğrar, kaptan orada Bedreddin'i sahile çıkarıp, bırakır. Bu yaptığı kaptana uğursuzluk getirir; kaptan sonradan Bedreddin'in müridi olduğunda, *Menakıbnâme* yazarına gemisinin Hristiyanların eline geçtiğini anlatır. Bu bölümde kaptanın sonradan başından geçenler anlatılır. Tutsak edilince, rüyasında kendisini teselli eden ve yakında özgürlüğüne kavuşacağını bildiren şeyhi görür. Bunu, Hristiyan rahipleri ile Bedreddin'i yeniden temasa sokan bir düşünce aktarımı olgusunun berimlenmesi izler. Bu rahipler rüyalarında Bedreddin'i yanında İsa ile görürler ve bir vaaz sonucunda tutsağın serbest bırakılmasını sağlarlar. Tutsak, sanki bir rastlantıyla, şeyhin düşüncelerine özellikle açık olan üç bölgeye gönderilir: Önce Sakız'a, oradan Cüneyd'in toprağı olan İzmir'e (orada Hafız Halil'le karşılaşır), daha sonra da şeyhin idam edildiğı ve müridleri için mukaddes bir merkez haline dönişen Serez'e gider. Eski kaptan bu kentte Hafız Halil'in iki amcasının irşadı sonucunda derviş olacaktır. Konuyu saptırıyor muş gibi görünen bu bölüm aslında yer belirleme bilgileri açısından çok zengindir: Satır aralarında, Hafız Halil II. Mehmed'in saltanatında *Menakıbnâme*'yi yazarken mevcut olan büyük Bedreddiniyye merkezlerinin dö-kümtintü verir.⁹⁷

Eflak sahilinde terk edilen şeyh, Sakız'da olduğu gibi, onun "şân ı şerifin" bilen yörenin Hristiyan ahalisi tarafından iyi karşılanır ve kente götürülür; orada Bedreddin ile aynı zamanda yüksek görevli olan, Musa'mu düşüşünden sonra Eflak'a kaçan eski bir Musa taraftarı kalmaktadır. Bu da Eflak'ın Musa taraftarlarına verdiği desteğın yeni bir örneğidir. Vakanüvis Solakzade ile Sadeddin, Mircea ile Bedreddin arasındaki yakın bağlardan söz ederken, dedesinin anısını sürekli olarak aklamaya çalışan Hafız Halil bu konuda tek kelime etmez. Eflak ile Boğdan arasında süren savaş yüzünden Kırım'a gitmekten vazgeçen Bedreddin, sonucu ne olursa olsun Edirne'ye dönmeye karar verir.⁹⁸

Osmanlı vakanüvisleri o andan itibaren vekayınamelerde *hurric-ı İbn Kadı Simavne* adı verilen, Bedreddin'in tahtı ele geçirmek için Tuna bölgelerinden (özellikle de Deliorman'dan) başlayarak örgütlediğı düzenli bir isyandan söz ederler. *Menakıbnâme* ise her türlü askeri harekât konusunda sessiz kalmakla yetinmeyerek, Bedreddin'in Edirne'ye yürüyüşünü sadece yeni yazmış olduğu *Nürü'l-kulûb* adlı yapıtı sultana sunma arzusuyla açıklar. Hafız Halil bu yapıtın gizli olduğunu ve Bedreddin'in mü-

⁹⁷ *Mnk*, s. 107-109.

⁹⁸ Musa'nın bu eski taraftarı Edirne sarayında emir-i alem olan Azap Bey'dir; *Kissling*, s. 168, dipnot 1, ve *Oruç*, s. 68, 72, 79. Mircea ve Bedreddin, Sadeddin, c. II, s. 111; *Solakzade*, c. I, s. 183; *mnk*, s. 110.

ridleri tarafından ifşa edilmediğini belirtir, bu da Bedreddin'in yapıtlarının sonradan nasıl gizli bir yayılma süreci içine girdiği hakkında bir bilgidir. Hafız Halil eceli geldiğinde avcıya giden av gibi ("sayda eccl irse sayyâda gider") sultana doğru giden sufînin bu girişiminde kendini isteyerek kurban etme yönünü ısrarla vurgular. Geçtiği her yerde onu alkışlamak için kendiliğinden kitleler toplanır. Deliorman'da olduğu gibi Zağra'da da kendisine armağanlar sunulur, öğütler istenir. Sonra kalabalıklar dağılır. Yazar bunu bilerek yapmış olsun ya da olmasın, şeyhin yakalanmadan önceki son günlerinin anlatısı kuşkusuz İsa'nın Kudüs'e yürüyüşünü ve şehirde geçtiği yollara kendisini alkışlayan halk tarafından yapraklı dallar serilmesi anlatısını düşündürmektedir; bu konudaki ilk Müslüman örnek ise, *Menakıbnâme*'nin Mansur-ı Rum nitelemesinde de adı zikredilen Hallac'dır.⁹⁹ Musa'nın eski taraftarlarının, Dobruca'daki Hristiyan Gagavuzlar'la, Bedreddin'in atası olduğu varsayılan İzzedin Keykâvus'un soyundan gelen ve Edirne'de, Serez'de olduğu gibi Silistre'de, Varna'da da yaşadıkları belirtilen kişilerle bir arada bulunduğu aşağı Tuna ve Bulgaristan bölgelerinde, Bedreddin'in çok iyi karşılandığı anlaşılmaktadır. Üstelik şeyh kazasker olduğu dönemde bu bölgelerde çok iyi bir izlenim bırakmıştır. *Menakıbnâme*'deki bu belirlemeler Bedreddin'in 1411 ile 1413 arasında ateşli taraftarlar kazanmayı başardığı Balkanlar'daki militan eylemini doğrular. 17. yüzyılda hâlâ etkin bir Bedreddiniyye merkezi olan bu bölgede, Hafız Halil Duğalar adındaki bir Bedreddinî köyünden özellikle söz eder.¹⁰⁰

Bedreddin'in Bulgaristan'da halk arasında kazandığı başarı Hafız Halil'e göre I. Mehmed tarafından yanlış yorumlanmış, şeyh ve dostlarının Edirne'ye doğru ilerleyişini bir komploya yormuş, çevresinde de ona yarıldığını söyleyen hiç kimse çıkmamıştır. Yazar bu fırsattan istifade ederek, I. Mehmed'in "hikd u hased" dolu maiyetini eleştirir: "Olmayaydı âlem içre eşkiyâ / Kahrıla katılmayaydı enbiyâ". Hafız Halil'in o dönemde hüküm süren sultanın dedesine doğrudan dil uzatması zordu. Buna karşılık I. Mehmed'in maiyetinde yer alan, Bedreddin ve müridlerinin azınlı düşmanı olan Bayezid Paşa ve Fahreddin-i Acemî'ye veryansın eder: Fahreddin ömrü boyunca yaptığı kıyımlarla ünlüdür. Gençliğinde hayatını kurtardığı I. Mehmed'in gözdesi olan Bayezid Paşa ise, kapıkulları hizbini temsil ediyordu. Bu hizbin padişah üzerindeki nüfuzunu korumaya

⁹⁹ *Hurûc-ı İbn Kadî Simavne*, örneğin Neşrî, c. II, s. 543. Bedreddin Bulgaristan'da, *mnk*, s. 110-111. Mansur-ı Rum, *age.*, s. 82.

¹⁰⁰ Gagavuzlar hakkında, *El.*; İzzeddin Keykâvus'un soyundan gelenler hakkında, Witek ve Zachariadou'nun daha önce anılan makaleleri, yuk. dipnot 69. Eski Zağra yakınındaki Duğalar köyü hakkında, *Kissling*, s. 168, dipnot 7.

özen gösteriyor ve gözden düşmelerine yol açabilecek bütün güçlü şahsiyetlere kuşkuyla bakıyordu.¹⁰¹

Mehmed Çelebi'nin Bedreddin hareketini daha tohum halindeyken ezme için gösterdiği şiddetli tepki, sultanın birdenbire iki asi ("iki müfsid", der tam olarak metin) arasında kalmasından da kaynaklanmaktadır. Bu noktada, Bedreddin isyanıyla çok yakın bağlantı içinde ele alınması gereken bir olay yine hafif bir ima ile geçirilmiştir: Söz konusu olay Düzmece Mustafa'nın isyanıdır. Hafız Halil onu Bedreddin isyanından uzak tutmayı öyle ustaca başarmıştır ki, iki hareket arasında gizli bir anlaşma olduğu ihtimali pek düşünülmemiştir. Oysa bölge, tarihler, oyuncular, önderler ve taraftarlar, kısacası her şey bu iki hareketi birleştirmektedir. Bedreddin'in isyanının tarihini I. Mehmed'in saltanatının sonu, Düzmece Mustafa'ninkini de II. Murad'ın saltanat dönemi olarak saptayan Osmanlı vakanüvislerinin düştüğü kronoloji hatası, büyük olasılıkla bir arada incelenmesi gereken bu iki olayın birbirinden ayrı tutulmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

Bu durumda Düzmece'nin Trakya'yı ve Makedonya'yı atlılarıyla katedişinin üzerinde biraz durmak gerekir. Bu gerekliliğin tek nedeni, her yerde karşımıza çıkan ve olasılıkla Bedreddin'in müridi olan Cüneyd'in tahtın talibi Düzmece'nin de yardımcısı olması değil, aynı zamanda Düzmece'nin seferinin son perdesinin Bedreddin'in ezilmesinden ve ölümünden kısa süre önce inmesidir. Gerçekten de iki isyan, Düzmece'nin Ekim 1416'da Bulgaristan'da ortaya çıkışıyla aynı yılın 18 Aralık tarihinde Bedreddin'in ölümü arasına sıkışan çok dar bir zaman dilimi içinde yer almaktadır.¹⁰²

C) Rumeli İsyanı ya da Düzmece Mustafa Ayaklanması: İkinci Dalga

Burada Düzmece Mustafa'nın Bayezid'in tahtında hak iddia edişinin gerçeğe uygunluğu değil (Mustafa Osmanlı kaynaklarınca bir gasıp sayılırken, Hristiyan yazarlar onu genellikle Yıldırım Bayezid'in öz oğlu olarak gösterirler), yalnızca Mustafa'nın hareketi ile Simavnalı şeyhin hareke-

101 *Mnk'*ye göre I. Mehmed'in çevresi, s. 112. Bayezid Paşa ve Fahreddin-i Acemî hakkında, aşağıda dipnot 110.

102 *İki müfsid, mnk*, s. 111/1705. Osmanlı kaynaklarına göre Bedreddin isyanının tarihi: İbn Arabşah-Kurdakul'a (s. 33) ve Oruç Bey'e göre (s. 77) 820/1417-18; diğer kaynakların çoğuna göre, örneğin Neşri, c. I, s. 537-543; Sadeddin, c. II, s. 179; Münecimbaşı, c. I, s. 189-190; Danişmend-Kronoloji, s. 179, 822/1419-20 veya 823/1420-21. Düzmece'nin II. Murad'ın saltanatında isyan ettiği, *age.*, s. 184-187. 12 Ekim 1416 tarihli bir Ragusa belgesine göre Düzmece'nin Bulgaristan'da ortaya çıkışı, Krekric-Dubrovnik, s. 266. Bedreddin'in 27 Şevval cuma günü (18 Aralık 1416) ölümü, *mnk*, s. 133; Kissling, s. 174 ve dipnot I.

ti arasında bağ kuran ilişkiler ele alınacak. Düzmece Mustafa'nın doğal müttefikleri ile güzergâhı, daha önce de belirttiğimiz gibi, Bedreddin'in kilerle aynıdır. 1415 ile 1416 arasında Mustafa Sinop'ta, İsfendiyar'ın sarayındadır. Sonra Eflak'ta ortaya çıkar ve orada Mircea ile resmen ittifak kurar. O bölgeden hareketle, Ulahların ve Cüneyd'in desteğiyle Bulgaristan'ı cylem alanı haline getirir. Tuna üzerindeki Nikopolis'e (Niğbolu) gönülsüzce sancakbeyi olarak atanan Cüneyd, İzmir'deki beyliğine el koyan I. Mehmed'e isyan etmek için fırsat kolluyordu. İki maceracı, Mircea'nın askerlerinin ve Osmanlı karşıtı Rumeli beylerinin desteğiyle Ekim 1416'da Bulgaristan'ı yağmalarlar.¹⁰³

Anadolu'dan Edirne'ye dönüşünde durumu öğrenen I. Mehmed, Dukas'a göre Trakya'dan Makedonya'ya geçer. Düzmece ile Cüneyd'in işini bitirmek ve birçok kaynağın belirttiğine göre, aynı zamanda Makedonya'nın büyük metropolü Selanik'i ferfetmek için karargâhını Serez'e kurar. "Türk ve Ulah birlikleriyle Tesalya'ya giden" iki rakibini kısıtır. Düzmece ile Cüneyd güçlülük Selanik içine sığınarak valinin ve imparatorun koruması altına girerler, sultan da kenti kuşatır (1416 sonbaharı). Düzmece olasılıkla 1415 yazından itibaren, hatta Dukas'a bakılırsa Musa döneminde Bizans imparatoruyla bir anlaşma yapmıştı. Bizanslı tarihçi, Düzmece'nin Yıldırım'ın oğlu olduğu söylentisini, Musa'ya engel olmak için bizzat II. Manuel'in çıkardığını belirtir.¹⁰⁴

I. Mehmed Selanik'i kuşattığı sırada, *Menakıbnâme*'ye göre -vakanüvis Solakzade de bunu doğrulamaktadır- kuşatılan için çok hayırlı, ancak kendi açısından çok kaygı verici bir haber alır: Geri hatlarında, Düzmece'nin geçişinden sonra kaynaşma halinde bir bölge olan Bulgaristan'da Bedreddin isyan etmiştir; bu durumda kuşatmayı kaldırır ve Bedreddin'in üzerine yürür.¹⁰⁵

¹⁰³ Haziran 1415'de Mustafa Trabzon bölgesindedir, Krekric, s. 264; aynı yılın ağustos ayının sonunda Eflak'ta görülür, Gelcich ve Thalloczy, *Diplomatarium*, s. 251; ekimde Ulahların ve Cüneyd'in yardımıyla Bulgaristan'ı yağmalar, Krekric, s. 266. Khalkokondyles, Darko (ed.), c. I, s. 190, 191.

¹⁰⁴ I. Mehmed Makedonya'da, Dukas-Bonn, s. 117-121. II. Manuel ile Düzmece arasındaki anlaşma, Dölger-Regesten, s. 101-102. II. Manuel'in bilerek Düzmece'yle ilgili söylentiye çıkarması, Bonn, s. 146. Selanik'te 1423 ile 1429 arasında ortaya çıkan ve Bayezid'in oğlu olduğunu iddia eden başka bir Mustafa hakkında, karşı. Symeon-Balfour, s. 146, dipnot 130, s. 181, dipnot 199, s. 187, dipnot 213, s. 182-187. 16. yüzyıl Selanik'inde Düzmece Mustafa adında bir cami ve bir mahalle hakkında, Dimitriadis, Τουρισμός, s. 281.

¹⁰⁵ *Mnk*, s. 116; Solakzade, c. I, s. 184. Birkaç yıl sonra Selanik'te Büyük Perhiz'in üçüncü çarşambaında özel bir kutlama yapıyordu. Kutlamanın nedeni, kentin Türklerin yakın geçmişteki bir saldırısından kurtuluşuydu; bu saldırı I. Mehmed'in 1416'da kenti kuşatması olabilir, Janin-Grands Centres, s. 369.

Böyle bir eşzamanlılık karşısında, iki dalga halinde gelişen tek bir isyanın söz konusu olduğundan başka bir şey akla gelmemektedir; Rumeli'de Osmanlılara karşı ilk deneme başarısızlığa uğrayınca, Selanik'te kısırılmış mütteliklerini kurtarmayı da hedefleyen Bedreddin taraftarları ikinci bir harekete girişmiştir. Ancak Bizans imparatorunun verdiği, hayatı süresince Düzmece ve Cüneyd'in tarafsız kalmalarını sağlayacağı gibi muğlak bir söz karşılığında Selanik kuşatmasını kaldıran Mehmed'in bu kadar hızlı tepki göstereceği hesaba katılmamıştı. Sultan 1416 sonbaharının sonunda Bedreddin'in üzerine yürüdü.¹⁰⁶

D) Bedreddin'in Uğradığı Bozgun ve Ölümü

Dedesini bir kez daha Osmanlı vekayınamelerinin resmi söylemindeki gibi silahlı bir ayaklanmanın elebaşı olarak değil de, koşulların kurbanı gibi göstermek isteyen Hafız Halil, Bedreddin'in yaşamının son bölümünü, şiddetin hiç rol oynamadığı neredeyse gönüllü bir kurban edilme olayı şeklinde betimler. I. Mehmed Bedreddin'i ele geçirmek için, kılık değiştirmiş 200 adamla birlikte kapıcıbaşı gönderir. Adamlar geldiklerinde Bedreddin namaz kılmaktadır. İyi bir müneccim olarak gökyüzünde ölüm fermanını okur. Çevresindekiler yüzünden terler aktığını görüp şaşırırlar; onlara ecclinin geldiğini ve kaderin tecelli etmesi gerektiğini söyler. O sırada onu yakalamakla görevlendirilmiş birlik dört bir yandan çıkagelir. Şeyh büyük bir nezaketle gelenleri selamlar ve kim olduklarını sorar. Ona tutuklu olduğu söylenir; bazıları onu tartaklanmaya başlar, masum olduğunun farkına varan başkaları ise onu sultana götürmek zorunda kaldıklarına üzülürler. Ancak Serez'e doğru yola çıkılır, yol boyunca şeyh yedi kez yere yığılır. Sonunda hapsedilir ve yargılanmayı beklemeye başlar.

Görüldüğü gibi bu bölümün tümünde İlevî bir renk vardır, İncil'de İsa'nın Getsemani'den çarmıha gerildiği tepeye gidişini anlatan bazı bölümleri hatırlatır. Bu konuda her türlü varsayım ileri sürülebilir ve belli bir ihtiyat kaydıyla, büyük ölçüde Hristiyan duyarlılığının egemen olduğu bir Balkan bölgesinde yayılan *Menakıbnâme*'nin, bazıları eski Hristiyanlardan oluşan okurların inançlarını pekiştirmek için Simavnalı şeyhin İlevî niteliğini bilerek vurgulayıp vurgulamadığı sorulabilir.

Bu bölümü, sufinin idamına yol açan suçlamalar izlemektedir. Pey-

¹⁰⁶ Bu senaryo Dukas'ın verdiği bilgileri bileştirmektedir, s. 117-121; *mnk*, s. 116. Sphrantzes (*Bonn*, s. 109) Düzmece'nin "kardeşi olan emir tarafından" 1416 sonbaharında Selanik'te kuşatıldığını söyler; Aralık 1416'da Ragusa'ya ulaşan bir haber de bu bilgiyi doğrular; buna göre: "Sultan, (daha önce) Eflak'ta bulunan kardeşini Selanik civarında kuşatmakla meşguldür", Krekric, s. 266.

gamberlik davası gütmekle suçlanır ("Da'vi-i nübüvvet itdi didiler"). Hafız Halil'in kullandığı deyimle "halka çok mekr ü âl" eden Börklüce'nin ve Torlak Kemal'in entrikaları ona mal edilir. *Menakıbnâme*'nin bu bölümünde Hafız Halil Bedreddin'i Aydıneli'ndeki iki isyandan kesin olarak ayrı tutar. Yazar sonra I. Mehmed'in zanhya niçin kötü gözle baktığını açıklar: Sultan şeyhin üstün niteliklerine değer vermekle birlikte, Bedreddin'in ve çok sayıdaki taraftarının darbeleriyle devletin yok olmasından korkuyordu. Bedreddin'den kuşkulandırmasının nedeni, şeyhin çok fazla sayıda dostu olmasıydı. Ayrıca I. Mehmed'in çevresinde Bedreddin'e karşı bir entrika çevriliyordu: Bunun nedeni, fıkıh ve tasavvuf konularındaki yeteneğinin uyandırdığı kıskançlıktı. Padişahlığa talip olmakla suçlandı; Bitlisî'ye ve Aşıkpaşazade'ye göre, I. Mehmed şeyhin bu suçunu kesinlikle bağışlayamazdı.¹⁰⁷

Son olarak sultan ile tutsağı arasında bir yüzleşme gerçekleşir: Sultan şeyhin yüzünün sarılığı karşısında şaşkınlığını dile getirir, şeyhin karşılığı şu olur: "Şems'e lâzımdır sufrer vakt-ı gurûb". Bu, Mevlana'dan Nesimî'ye kadar tasavvuf şiiirinde rastlanan klasik bir imgedir. Nesimî'ye, Halep'te işkence gördüğü sırada, "sen Allah isen kanın aktıkça rengin niye soluyor?" diye sormuşlar, o da aynı karşılığı vermişti: "Ben sonsuzluğun ufkunda doğan Aşk güneşiyim. Gün batımında güneş her zaman solar". Burada belki de edebi bir benzerlikten fazlası söz konusudur. Hafız Halil (yabancı olmadığı bir yönleme başvurarak), örtülü bir ifadeyle Hurufî şehit ile Simavnalı şeyh arasında mistik bir bağ kurmaktadır.¹⁰⁸

Bu karşılaşmayı İran'dan yeni gelmiş Molla Haydar Herevî ile yüz yüze yapılan ve iki gün süren bir tartışma izler; *Menakıbnâme*'ye göre Molla Haydar yenik düştüğünü kabul etmek zorunda kalır ve Bedreddin'in masum olduğunu ilan eder. Ancak bu iddia, davayı anlatan diğer kaynaklarla tam bir çelişki içindedir. İdris-i Bitlisî'de bu bahis şöyledir:

Ulemâ ve efâıldan o mahfil i pür-fezâilde bulunan kimselerin cümlesi Kaadî Bedreddin'e hitâb ile "Ulûm-ı şer'iyye ve aklıyyedeki bu rebahhürünle ve sa-

¹⁰⁷ Tutuklanma, Serez'e yürüyüş ve hapsedilme, *mnk*, s. 113-116; suçlamalar, s. 117-118; Aşıkpaşazade'ye göre padişahlık iddiası, s. 153: "Şimden gerü padişahlık benümdür"; ve İdris-Kurdakul, s. 43. Babaî ayaklanmasından beri taşkınlığıyla tanınan Amasya yakınındaki Kazova Türkmenleriyle gizli anlaşma içinde olmakla suçlanır. *Mnk*'ye göre (s. 117) Bedreddin davası sırasında Ayiloğlu adında biri oradaki aşiretleri ayaklandırmış, bu da onun Simavnalı şeyhin suç ortağı olması şüphesine yol açmıştı. Kazova hakkında, *Melikoff-Dânişmend*, s. 149-151; İbn Bîbî, Gençosman (ed.), s. 263, 298, 299.

¹⁰⁸ I. Mehmed ile Bedreddin'in yüzleşmesi, *mnk*, s. 119-120. Batarken solan güneş imgesi hakkında, karşı. Nesimî, Arasly (ed.), s. 15 ve Rûmî, *Roubâ'yât*, s. 43.

hife-i rüzgâra terkıym itmiş olduğun te'lifât-ı mu'teberinle berâber nasıl oldu da nefis ü şeytânın tesvilâtına uyub şeriatın minhâc-ı müstakıymı elden bıraktın ve sebeb-i intizâm-ı âlem olan ahkâm-ı halâl ve harâmı nasıl oldu da böyle zındıka ve ilhâdı ehl-i İslâm arasında revâ gördün? Ve bu bütün bir fitne ve fesâd-ı dîni ve dünyevî ile berâber nasıl oldu da gadr ü hurûc livâsını Sultân-ı İslâmiyyâna karşı kaldırdın? Şimdi bizzât kendin a'mâlinin mükâfâtı fetvâsını ve yolsuz ve minâsebersiz olan c'fâlinin mucâzâtını beyân eyle".

İbn Arabşah, Molla Haydar Herevî'nin sultanın baskısı sonucunda verdiği fetvadın sonra, Bedreddin'in idam fermanını kendisinin mühürlendiğini ekliyor. Bu fetvaya göre sanığın "kanı helâldir, ama malı haramdır". Birçok yazarla birlikte Aşıkpaşazade'nin de aktardığı idam fermanında bu terimler kullanılmıştı.¹⁰⁹

Hafız Halil'e göre bu kararın sorumlusu Haydar Herevî'den çok, sanığın iki can düşmanı olan sadrazam Bayezid Paşa ile şehzadenin lâlası olan ve sonradan II. Murad'ın hükümdarlık döneminde yaptığı Huruflı kıyımıyla tanınan Fahreddin-i Acemî'dir. İdamından bir gece önce Peygamber ve Ebu Hanife mahkûmun rüyasına girer ve *Vâridât*'ını kutsarlar; bu da *Menakıbnâme*'nin yazarı için şeyhin ve yapıtlarının ortodoksluğunun son bir kanıtıdır. Bedreddin 18 Aralık 1416 tarihinde Serez çarşısında asılır. Cesedi bir gün bir gece sergilenir, sonra müridleri tarafından gömülür. İdris-i Bitlisî şöyle der:

Lâkin Sultan tamâmiyle emvâl ve emlâkini evlâdına terkeyledi ve revâbiinden ilhâd ve zındıka ile bilinenleri diri bırakmadı ve istitâbeleri ile salâh kesbedebilecek gibilerine teccid-i îmân itdirildi ve onların zulmet-i zındıka ve ilhâdlarını arsa-i mülkden ihrâc eyledi.¹¹⁰

109 "Acem'den yenile gelmiş bir dânişmend varidi, Mevlânâ Haydar derlerdi", Neşri, c. II, s. 547; bu kişi hakkında, Taşköprizade-Rescher, s. 33. Bitlisî'ye göre ulemanın sözleri, Kurdakul-Bedreddin, s. 43. Bedreddin'in idam fermanını kendisinin mühürlmesi, Aşıkpaşazade, s. 154. Imber'e göre, (O.A. 5 (1986), s. 78-79) Bedreddin'in malına el konulmamış olması onun heterodoks olarak değil de, siyasi bir asi olarak değerlendirildiği anlamına gelir. Ancak bu konuda Aşıkpaşazade'nin sorularına da bakın; "İman ile mi gitti ve yâ imânsuz mı gitti? Allah bilür ancak", s. 154.

110 I. Mehmed'in güvenilir adamı Bayezid Paşa hakkında, Imber, *Ottoman Empire*, s. 66, 72, 73, 78, 79, 85, 86, 91-93, 99. Dukas'a göre (s. 126), Ankara savaşından sonra genç Mehmed'i "günlerce sırtında taşıyarak" onun hayatını kurtarmıştı. "Mehmed devletin yönetimini ona bıraktı. Bütün otorite Bayezid'in elindeydi ve Mehmed'in kısa hükümdarlık dönemi boyunca bütün işlerden, barıştan olduğu gibi savaştan da o sorumluydu. Sultan hastalanınca son arzularını bildirmek için onu yanına çağırttı", *op. cit.* s. 126. Ailesinin üyelerini en iyi görevlere yerleştirdi; kardeşi Hamza, Musa Çelebi'nin dul eşiyle evlendi. *Cronaca dei tocca*, s. 367. Dukas'ın ona söylediği sözler (bk. 13), Bayezid Osmanlıların sadık bir hizmetkârı ve inançlı bir Müslüman olarak

Şeyhin manevi etkisi ölümüyle silinmez ve Neşrî, 15. yüzyıl sonunda, Bedreddin konusunda yazdığı bölümü şehidin manevi etkisinin sonraki kuşaklar arasında sürdüğünü belirterek noktalar. Bu gözlem, Giritli rahi-bin Dukas'a Börklüce'nin ve düşüncelerinin hayatta kalması konusunda söylediklerinin bir yankısı gibidir: "Şimdi dahi ol diyarda [Serez'de] müridleri vardır. Anlardan garâib nesneler nakl ederler ki demek olmaz." Dukas'ın kullandığı *αλλοκοτα* sözcüğü, Neşrî'nin kullandığı *garâib* teriminin tam karşılığıdır. Ancak Bedreddin'in ideolojik açıdan yaşamasının ötesinde -bu konuya ilerde yeniden değineceğiz-, sultan şeyhi idam ettirerek Bedreddin'e yakın çevrelerin silahlı direnişini bitirememişti. Bunlar Düzmece Mustafa ve özellikle eski İzmir beyi Cüneyd gibi Osmanlı karşıtı liderlerin enerjik yönetimi altında daha bir on yıl tehlikeli karışıklıklar çıkarmaya devam etmişlerdir.¹¹¹

E) Son Direnişler: Cüneyd'in Safdışı Edilişi

Şimdi, Bedreddin'in yaşamıyla yeterince ilişkilendirilmemiş bu ele avuca sığmaz güçlü şahsiyetin yaşamına daha sistemli olarak eğilmenin zamanı geldi. Aslında, aşağıda vurgulayacağım gibi, bu iki yaşam arasında açık bir koştuluk bulunmaktadır.

Bu iki adam *Menakıbnâme*'ye göre, Mısır'dan dönen Bedreddin 1404-1405'te İzmir'den geçtiği sırada karşılaşmıştı:

Ahır İzmiroğlu da'vet eyledi
İzmir'e gelün diyüben söyledi
Kal'a ehli sizlere âşık durur
Bey'at-ı ridvân için sâdık durur
(...)
Şeyh dahi kıldı icâbet da'veti
Görücek bundan kemâl-i izzeti

betimlenir. O, hem siyasi hem dini alanda gayretli, mühtedi kapıkulları hizbini temsil eder görünmektedir; bu hizip heterodokslara ve Osmanlıların yeniden birleşmesine engel olan hiçbir şeye sıcak bakmaz. Aydın'daki şiddetli bastırma hareketi ve Bedreddin'e acımasızca karşı oluşu, Osmanlıların yeniden birleşmesinde kapıkullarının oynadığı rolün iyi bir örneğidir. Fahreddin-i Acemî hakkında, Taşköprizade-Rescher, s. 33-34. Bayezid ve Fahreddin, *mnk*, s. 123-124; bu bölümde Bedreddin ikisini de lanetler, *mnk*'ye göre bu lanet şeyhin düşmanlarının çoğunun kısa süre içinde ölümüne yol açar. Muhammed'in ve Ebu Hanife'nin görünmesi, *age*, s. 131-132. Bedreddin'in idamı, *age*, s. 133-134, şeyhin ölümünden sonra sultana görünmesi ve sultanın bu nedenle hastalanması ve ölmesi, *age*, s. 134-137; karş. M. Balivet, "Un épisode méconnu de la campagne de Mehmed Ier en Macédoine: l'apparition de Serez", *Turcica* 18 (1986). Bazı müridlerin idamı, İdris-Kurdakul, s. 44.

¹¹¹ Neşrî, c. II, s. 457; Dukas, s. 114/21; *αλλοκοτα*, *age*, s. 113/3.

Vardılar İzmir'e (cümle) hâs u âm
Anlara irşâd içtin ol bedr-i tâm.

Bu alıntı önemlidir, çünkü bir çok kez kullanılan, şeyhin Anadolu'dan geçişi sırasında kalabalıkları ihtida ettirmesi kalıbının ötesinde, kariyerlerinin başından itibaren Bedreddin ile Cüneyd arasında oluşan manevi bağlara açıkça tanıklık etmektedir. Bu manevi bağlar ikisi arasındaki eşzamanlılıkların ve ortak eylem alanlarının basit rastlantılar olmaktan fazla bir anlam taşıdığını açıklayabilir.

Bu ilk karşılaşmadan sonra Bedreddin Cüneyd'in yönettiği bölgeye 1406-1407'de kısa bir yolculuk yapar; bu arada bey ile İzmir'de yeniden buluşmuş olabilir. Musa'nın tahta çıkışına kadar süren bir sonraki dönemde, Bedreddin Edirne'de faal hayattan çekildiği sırada, 1407'de Bayezid'in oğlu Süleyman tarafından toprakları elinden alınan Cüneyd, Arda nehri üzerindeki Ohri'ye sancakbeyi olarak atanır. Simavna ve Edirne'nin hemen yakınında bulunan Ohri'de şeyh ile temasını koruması kolaydır. Süleyman'ın 1411'de Musa'nın saldırıları karşısında yenilgiye uğramasının ve ölümünün yarattığı kargaşalıktan ve Musa ile Mehmed Çelebi arasındaki rekabetten yararlanan Cüneyd, Dukas'ın anlatığına göre "Trakya'dan kaçır ve Çanakkale boğazını gizlice geçtikten sonra, İzmirliilerden ve Tirelilerden oluşan bir ordu toplayarak Ayasluğ üzerine yürür. Süleyman'ın atadığı valinin başını keser ve kısa süre içinde bölgenin tümüne egemen olur."¹¹²

Süleyman'ın sıkı gözetim altında tuttuğu Cüneyd, yeni kazasker Bedreddin'in ve kethüdası Börklüce'nin önemli mevkilerde bulunduğu Musa'nın yönetimi sırasında rahatsız edilmemiş gibidir. Cüneyd, ancak Musa'nın rahattan inişinden ve Bedreddin'in sürgün edilmesinden sonra, Mehmed Çelebi'nin Aydın'ı yeniden ferhettiği sırada Osmanlılarla kozunu yeniden paylaşacaktır. Sultan tarafından yeniden Aydın'dan uzaklaştırılır, yerine Bulgar Sisman getirilir ve Cüneyd Niğbolu sancakbeyliğine atanır.

Düzmece Mustafa'nın ve Bedreddin'in isyanları da tam olarak bu Tuna bölgesinden başlayacaktır. Her iki şefle sıkı bağları olan Cüneyd onların hareketlerini desteklemekten başka bir şey yapamazdı. Zaten Dukas'ın metni Cüneyd'in bölgedeki varlığı ile Düzmece'nin ayaklanması arasında

¹¹² Cüneyd ile Bedreddin arasında ilk temaslar, *mnk*, s. 88; 1406-1407 yolculuğu, *age*, s. 95; Süleyman tarafından Cüneyd'in topraklarına el konması, Dukas, s. 83-87, onun tarafından olasılıkla 1408'de Lampsacus'a (Lapseki) götürülür, *age*, s. 89, *Imber-Ottoman Empire*, s. 66 (bu yazar Bulgaristan'daki Ohri/Achridos'u Makedonya'daki Ohri/Achrida ile karıştırmıştır); Akpıdon hakkında, Asdracha, *Rhodopes*, s. 148-154. Cüneyd'in Trakya'dan kaçışı ve 1410-1411'de Ayasluğ'u yeniden fethi, Dukas, s. 96-97; *Imber*, *age*, s. 66.

anlamlı bir neden-sonuç ilişkisi kurmaktadır: Düzmece'nin Eflak'taki faaliyetini öğrenen I. Mehmed Cüneyd'i katletmeleri için iki adamını gönderir ama, tehlikeyi sezen Cüneyd iki gün önce Eflak topraklarına kaçır. Bu tepki hiç kuşkuyla yer bırakmadan, hükümdarın Tuna bölgesindeki karışıklıklardan Niğbolu sancakbeyini sorumlu tuttuğunu gösterir. Niğbolu sancakbeyi, Düzmece'nin komşu Eflak'taki entrikalarında taraf olmuşsa, büyük olasılıkla Tuna üzerinde Niğbolu'nun aşağı çıkırında bulunan Silistre kentinden başlayarak yayılan Bedreddin'in isyanında da taraf olmuştur. Diğer bir olası neden-sonuç ilişkisi: Karaburun ayaklanması Cüneyd'in bölgeden ayrılmasından sonra, halefi olan Osmanlı valisi Sisman'a karşı patlak verir. Dukas'ın belirttiği gibi, eski efendilerine eskiden kalma biat bağlarıyla bağlı olan bölge halkının Osmanlı yönetiminin yeniden kurulmasını iyi karşılamadığı varsayılabilir. Cüneyd ile Börklüce arasındaki bir diğer bağlantı, Şeyh Bedreddin'e ortak bağlılıkları olmalıdır. 1411 ile 1415 baharı arasında İzmir beyi olan Cüneyd'in, bu ideolojik ortaklık adına, Börklüce'yi bu bölgede düşüncelerini yaymakta serbest bıraktığı düşünülebilir. Demek ki Cüneyd'in beylik dönemi, Osmanlı vakantivislerine göre Börklüce'nin Aydıneli'nde sürdürdüğü yoğun propaganda dönemine rastlamış olmalıdır. Bu propagandanın meyvalarını vermesi, halkın önemli bir bölümünü 1416'da Osmanlı'ya karşı girişilen büyük isyana sürükleyebilmesi için, birçok yıl geçmiş olmalıdır. Börklüce ile Cüneyd arasındaki ilişkiler kaynaklar tarafından açıkça dile getirilmese de, bu iki kişi birbirine öyle benzer bir çerçeve içinde hareket etmiştir ki aralarında hiçbir ilişki bulunmamasına olanak yoktur: Her ikisi de Osmanlı karşıtı hareketlerini sürdürdükleri Aydıneli'ne bağlıdır ve taraftarlarını çok kesin olarak saptanmış aynı yörelerden, Karaburun, İzmir ve Tire'den toplamaktadırlar.¹¹³

I. Mehmed'in 1421'de ölümünden sonra, Düzmece ile Cüneyd'in başını çektikleri, Bizanslıların da desteğini alan yeni bir isyan Bedreddinî propagandasıyla işlenmiş bölgelerde başarıyla patlak verecektir. Düzmece Mustafa belirli bir Rumeli ayrılıkçılığı kozunu kullanarak, Balkan halkları nezdinde başarı sağlar ve Rumeli'yi kolayca ele geçirir. Dukas onun ağzından şöyle der: "Murad'ın Trakya üzerinde hiçbir hakkı yoktur, o Doğu ile yetinsin". Ve başka bir yerde: "Edirne halkı başarısından duydukları sevinç alkış tutarak ifade etmek üzere onu karşılamaya geldiler." Rumeli Düz-

113 I. Mehmed'in 1415'te Cüneyd'e karşı yürüttüğü sefer, Dukas, s. 103-109; Imber, *age.*, s. 78. Cüneyd sultanın peşinden Trakya'ya gitmek zorunda kalır, Dukas, s. 109; Cüneyd Niğbolu sancakbeyliğine atanır, s. 111; Eflak'a kaçır, s. 117; Cüneyd ile Aydıneli sakinleri arasındaki bağlar, s. 175-176. Börklüce'nin propagandası "Aydın vilayetinin ekserinin" ona katılmasını sağlar, Neşri, c. II, s. 545.

mece'ye Osmanlı bütünleşmesinin doğal muhaliflerinin desteğini sağladı. Bunlar, merkezi iktidara ve II. Murad'ın çevresindeki kapıkullarına güvenmeyen uç beyleri ile Musa ve Bedreddin'in eski taraftarları olan Tuna Türkleridir. 1422'de Düzmece'nin yenilgiye uğraması ve ölümünden sonra, Cüneyd bir kez daha Aydıneli'ni ferhe gelir. Burada da halkın Osmanlı karşıtı bölgeciliği, maceracının halk tarafından çok tutulmasıyla birleşip, onun lehine çalışacaktır. İzmir'de halk onun ordusuyla yaklaştığını öğrenir öğrenmez, "erkek, kadın, çoluk çocuk, hepsi onu görmek için koşuştular, çünkü o İzmir'de doğmuş ve orada yetişmişti." Dukas Aydın'ın Cüneyd tarafından yeniden fethedilmesinden söz ederken, asi bey ile Börklüce arasında doğrudan bağ kurulmasını sağlayan bir noktayı belirtir. Bizanslı tarihçi, Cüneyd'in bölgedeki egemenlik konusunda çatıştığı Aydınoğlu Mustafa'ya karşı savaşmak için birliklerini en sadık taraftarlarından, Karaburun yarımadasındaki dağlılardan oluşturduğunu yazar:

Urta, Ildır ve diğer şehirlerin bulunduğu iç taraflara doğru girdi. Komşu dağlardaki Türkler çok yiğit ve savaşçıdır; onlar Cüneyd'in ailesinin dostlarıdır. Onlardan yaklaşık iki binini askere aldı ve bir haftada kaba saba bir biçimde kestirip, dövdürdüğü kargılar ve mızraklarla silahlandırdı.

Ve bu yırtıcı dağlı birliklerle Aydıneli'ni yeniden ele geçirir. Anlatının bu bölümünün birçok noktası dikkat çekicidir: 1416'da hem Karaburun'da, hem Aydın'ın tümünde yaşanan kanlı Osmanlı baskısından sonra, tarihinin Türklerle ilişkili bütün dönemlerinde merkezi iktidara her zaman karşı çıkmış bir bölgenin bağımsızlığını korumak için yirmi yıldır mücadele eden ve inişler, çıkışlar yaşayan kişiyi yöre halkı büyük bir coşkuyla karşılıyordu.¹¹⁴

Bölgenin bir evlâdı olan Cüneyd, kariyerinin bu tehlikeli noktasında en güvenilir taraftarları olarak gördüğü ve bildiğimiz gibi Börklüce'ye (ay-

114 Murad'ın Trakya üzerinde hiçbir hakkı yoktur, Dukas, s. 149. Edirne halkının Düzmece'yi coşkuyla karşılaması, *age.*, s. 151-152. Düzmece'nin Vardar Yenicesi'nde ki, Serez'deki taraftarları, Neşri, c. II, s. 557. Cüneyd'in İzmir'de karşılanması, Dukas, s. 175. Cüneyd'in dostu olan Karaburun dağlıları, *age.*, s. 175. Beylikler döneminden derebeylere ve Cumhuriyet dönemine (Menderes vb.) kadar Aydıneli'nin bölgeciliği; derebeyler hakkında, Montran-Hist. *Emp. Ott.*, s. 252, 258, 259. Ayrıca karşı dağlıların savaşçı gelenekleri ve zeybekler; Texier'ye göre, zeybekler Aydınlı Karasmanoğullarının müttelikleriydi, eylem alanları İzmir ve Ayasluğ arasındaydı; bölgeyi haraca kesmek için Sisamlılarla da işbirliği yapıyorlardı. 1831'deki efeleri, İpsili (Sisam'ın karşısında bulunan ve 1425'te Cüneyd'in son sığınağı olan kale, Dukas, s. 192) yakınındaki bir köyendir. Bu efe, geceleri hayaller gören ve bölgedeki yetkili makamlara karşı bir ayaklanmada 10.000'den fazla zeybek kaldıracı bir sufidir. Zeybeklerin saftalarında dervişler bulunmaktadır, Ch. Texier, *Description de l'Asie-Mineure*, c. II, s. 8, 29, 276, ve El, "Zeybek"

nı zamanda doğrudan Bedreddin'e: Aşağıda şeyhin torunu çevresindeki Karaburunlulardan söz edilecektir) sıkı sıkıya bağlı Karaburun dağlılarına çağrıda bulundu. Demek ki asi beyin taraftarlarının ve Börklüce'nin der- vişlerinin çelik çekirdeği aynıydı. Aralarında kurulmuş bağların hem aşiret esasına dayandığını (Dukas, φίλοι πατριοί, der), hem de her ikisi de Bed- reddin'in müridi olduklarına göre ideolojik olduğunu düşündürecek bir- çok unsurla karşı karşıyayız. Bu durum Cüneyd ile Bedreddin hareketi arasındaki sıkı bağları bir kez daha doğrulamaktadır. Cüneyd'in ayrılıkçı- lık girişiminin sonu konumuzu daha az ilgilendirmekle birlikte, onun ye- nilgisi ve 1425'te idamı, Aydınli'nin siyasi açıdan Osmanlı çerçevesi içine zor kullanılarak dönüştürü belirlenmenin yanı sıra, Bedreddin hareketinin askeri olarak sonu da sayılır. Bundan böyle bu hareket Osmanlı dışı bir si- yasi desteğe sahip olamayacak ve gizliliğe sığınmak, ya da en iyi durumda sultanın sarayındaki ileri gelenlerin desteğini kabul etmek zorunda kala- caktır. Şeyhin ailesinin kaderi bu durumun örneğidir.¹¹⁵

115 Cüneyd ile Karaburun dağlıları arasında aşiret bağları, Dukas-Bonn, s. 175. Cü- neyd'in ölümü ve ailesinin katledilmesi, *age.*, s. 195-196. Cüneyd ve Düzmece'nin komşu Filadelfiya/Alaşehir asıllı Theologos Koraks ile özel bağları olmuştur, bu ki- şî Dukas'a göre (s. 123) Türklerin Bizans'taki ajanıydı. Mazaris'in Cehenneme yol- culuğundaki (*Journey to Hades*, s. 45, 112) Klaudiotas'ın da Cüneyd ile bir bağlan- tısı olabilir (Zachariadou-Trade, s. 84, dipnot 365'e göre).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI DÜNYASINDA ŞEYH BEDREDDİN'İN MANEVİ MİRASI VE DÜŞÜNCELERİNİN YAYILMASI

Bedreddin İbn Arabî'yi rüyasında nasıl gördüğünü anlatır: “Sekiz yüz on yılı Cemâziyelâhîrinin ilk on gecesinden bir Perşembe gecesı sabaha karşı Şeyh Muhyiddin'i gördüm; diyordu ki: Şeytanı başka bir âleme atmak istedim, attım da; bu âlemde şeytana âid pek az bir şey kaldı; kendisi tasını, tırağını topladı, gitti. Sonra bu rüyayı arkadaşlarımdan bazısına söyledim; bunu unutmayın, sorunca hatırlatın bana, dedim. Yorumu, Allah daha iyi bilir ya, şu olsa gerek: Şeytan, uzaklık mazharıdır; Şeyh'se işi yakınlaştırmıştır, yakınlık mazharıdır.” (Vâridât)

Bir muârizın gözünden Bedreddin müridlerinin 16. yüzyıldaki gizli toplantıları: “Hepsi, kadın, erkek, birader, bacı, yaşlı, genç, şarap ve müzik aletlerini de alıp toplanırlar. Onları yöneten düzmece şeyh, “Cennet dedikleri bu dünyadır. Ölümden sonraki hayat, ulema takımı, vergiler, bunların hepsi görüntüden başka bir şey değildir. İnsanı bilen Allah'ı da bilir: İnsan Allah'tır!” diye onları paylar.” (Bâli Efendi)

“Muhyiddin İbn Arabî ve Bedreddin dini canlandırdılar. Birinin eseri umman, diğerkınkı nehirlerdir.” (Niyazi Mısrî, 17. yüzyıl)

I- ARTÇILAR VE MÜRİDLER: BEDREDDİNÎYE

A) Şeyhin Ailesi: Hafız Halil'in Hayatı

Şeyhin mirası önce kendi ailesi içinde, torunu Hafız Halil aracılığıyla varlığını sürdürür. Onun savmucusu, sözcüsü ve manevî mirasçısı olan Hafız Halil *Menakıbnâme*'sinde bize değerli otobiyografik bilgiler de verir ve bu sayede Bedreddin'e yakın çevrelerin şeyhin ölümünden hemen sonraki dönemini öğreniriz.

Şeyhin bütün kariyerinde ailesi hazır ve nâzırdır. Bağlantıları ve yetişme tarzlarıyla ataları Bedreddin'in yönelimlerini aydınlatır. Dedesi Abdülaziz ve babası İsrâil hem âlim, hem mutasavvıf, hem de savaşçı kişilerdi; aile çevresindeki kadınlar Hristiyan kökenliydi. Soyundan gelenler en ateşli müridleriydi. Oğlu İsmail Aydıneli'nde halifesiydi; özellikle torunu onun sadık menakıb yazarı ve mesajını aktaran en yetkili kişi oldu: Şeyhin öğretisini İznik'te kendi ağzından dinlemişti; ifadesine göre, diğer yalan yanlış anlatıların aksine kendi tanıklığı doğrudan ve doğrudur. Sözü edilen Sinop'taki geminin kaptanı gibi Bedreddin'i tanımış olan tanıkları sor-gulanmıştı. İsyanın belli başlı kahramanlarıyla, özellikle de Börklüce ile birlikte yaşamıştı.¹

Hafız Halil, Bedreddin'in ölümünden sonra ailesinin ve manevi mirasının durumu konusunda değerli bilgiler vermektedir. İdamdan sonra aile İznik'ten ayrılır ve şeyhin doğduğu kent olan ve birçok dostunun bulunduğu Edirne'ye döner.

Aile fertleri, Halil'i Edirne'de öğrenimi gördükten sonra Eski Cami imanlığına getiren Molla Hüsrev'in koruması altındadır. Ancak aile fertlerinden birinin Sultan II. Murad'ın bir ulağını kavgada öldürmesi, Halil'in hapse atılmasıyla sonuçlanır.² II. Murad'ın, babası Mehmed'e ve yet-niyetmeyken kendisine zor günler yaşatan birinin soyundan gelenlere pek de iyi gözle bakmadığı tahmin edilebilir; üstelik daha önce de belirttiğimiz gibi, II. Murad ancak 1425'te Cüneyd'in ölümüyle isyanın önünü alabilmişti. Halil'i ve yakınlarını sarayda destekleyenler olduğu anlaşıyor, çünkü onun serbest bırakılmasını sağlayan sultanın kızkardeşlerinden biridir. Bu can sıkıcı olaydan sonra, Halil Edirne'den soğumuştur. Bursa üzerinden Göynük'e, Akşemseddin'in müridi olan iki amcasının, Mustafa ve Ahmed'in yanına gider, onlara katılır ve "zamanın en büyük şeyhi" olarak kabul ettiği Akşemseddin'in müridi olur.³

Göynük ve Akşemseddin adları Hafız Halil'in kaleminden bir rastlantı sonucu dökülmez: Akşemseddin'in en ateşli öğrencisi olan II. Mehmed açısından, Halil'in Göynük şeyhinin çevresiyle ilişki içinde olması, üstelik *Menakıbnâme*'de ifade edildiği üzere Akşemseddin'in Bed-

- 1 *Mnk*, s. 75-76. Hafız Halil ile Börklüce, *age.*, s. 142-143.
- 2 Molla Hüsrev, *age.*, s. 144; bu kişi hakkında, *El*, ve Babinger-Mahomet, s. 581 ve dev. Halil'in hapse atılması ve ulağın kaatiline Karın ya da Karın adasına kaçışı, *mnk*, s. 145, *Kissling*, s. 117. Bu son yazar bu yerin neresi olduğunu belirtmiyor, belki de Menderes'in ağzının yakınındaki Karine kastedilmektedir, Kiepert, *Smyrne* haritası.
- 3 *Şahûn kızkarındaşı*, *mnk*, s. 145; II. Murad'ın kızkardeşinin kimliği bilinmemektedir. Halil'in amcaları, Ahmed, *Kissling*, s. 117, dipnot 6 ve Mustafa, *mnk*, s. 147.

reddin'in öğrencisi olması rahatlatıcı güvencelerdir. *Menakıbnâme*, Akşemseddin'in Bedreddin'in gözetimi altında gökbilim, fıkıh ve tefsir öğrenimi gördüğünü ve Simavnalı şeyhi üstadı olarak kabul ettiğini ileri süren tek belgedir. Bu olgu ister sözcüğün tam anlamıyla gerçeği, ister dedesinin anısını temize çıkarmak isteyen Halil'in onu sarayın gözdesi Akşemseddin'le ilişkilendirmek gibi bir taktiğe başvurmasını yansıtsın, bu ifade iki maneviyat ailesi arasındaki bağları ortaya koymaktadır. Bindiği gibi Akşemseddin Hacı Bayram'ın, Hacı Bayram da Bedreddin'in Karaman'dan geçişi sırasında temaslarda bulunduğu Şeyh Hamid-i Veli'nin müridiydi. *Menakıbnâme*'nin verdiği otobiyografik aydınlatıcı bilgiler, bu bakımdan Bayramîyye/Melamîyye ve Bedreddinîyye ilişkileri üzerine yararlı bir ışık tutmaktadır. 14. yüzyılın ilk yarısında İbn Battuta oraya uğradığında nüfusu tamamen Hristiyan olan Göynük, I. Bayezid'in hükümdarlık döneminde II. Manuel'in bahşettiği Konstantinopolis mahallesini iskân edecek kadar önemli bir Müslüman nüfusa sahipti ve II. Murad döneminde bir tasavvuf, özellikle de Melamîlik merkezi olmuştu. Bedreddin ile Akşemseddin arasındaki manevi bağlara evlilik ilişkileri de eklenmiş, Halil'in amcalarından birinin kızı Akşemseddin'in bir oğluyla evlenmiş, dul kalınca da *Menakıbnâme*'nin yazarının eşi olmuştur.⁴

II. Murad'ın Macarlara karşı açtığı sefer sırasında hepsi askere alınır; içlerinde Karaburunlu İlyas diye biri de vardır. *Menakıbnâme*'ye göre bu kişi Akşemseddin'in oğullarından biridir; bu da Akşemseddin grubundaki Melamîler ile Börklüce isyanının merkezi arasında bir bağı ina edebilir. Ekim 1448'de II. Murad János Hunyadi'yi yendikten sonra, Halil ve taraftarları Bulgaristan'a, Filibe ve Zağra'ya giderler. Orada şeyhin ölümünden otuz yıl sonra çok canlı bir Bedreddinîyye merkezi olduğu izlenimini veren bir köyde şapçılar arasında eski Bedreddin taraftarlarına rastlarlar. Köyün reisi şapçı İbrahim, Halil ve arkadaşlarını şatafatlı bir biçimde ağır-lar, sonra onları Edirne kapılarına kadar uğurlar. Vaktiyle Bedreddin'i Bursa'ya kadar uğurlayan Torlaklar gibi, şapçı İbrahim de Osmanlı baş-

4 II. Mehmed Akşemseddin'in müridi, Babinger-Mahomet, s. 114, 136 ve dev., s. 593. Akşemseddin fıkıhta, tefsirde ve gökbilimde (hey'et) Bedreddin'in tilmizi, *mnk*, s. 147. Akşemseddin Hacı Bayram'ın tilmizi, Bayramoğlu, s. 63-69. Hacı Bayram ve Hamid-i Veli, *age.*, s. 62-64. Bedreddin ve Hamid-i Veli, *mnk*, s. 87. 14. yüzyılda Hristiyan Göynük, İbn Battuta, c. II, s. 328. Göynük ahalisi Konstantinopolis'te, Aşıkpaşazade, s. 137; bu ahali Ankara savaşından sonra sürülür, Münecimbashi, c. I, s. 142. Canlı bir Melamîlik merkezi olarak Göynük, Akşemseddin orada gömülmüştür, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s. LXIX-LXX. Kübra, Halil'in eşi ve Akşemseddin'in oğlunun dulu, *mnk*, s. 148.

kentine girmeyi reddeder ve Halil'e de aynı şeyi önerir. Bu tavır, Bedreddin'in halk kesiminden taraftarları arasında padişaha duyulan hıncın dinmediğinin ve bazı sufi çevrelerin Osmanlı kurumlaşmasına karşı açık muhalefetine göstergesidir. Bu etmen 15. yüzyıl sonunda ve 16. yüzyılda Osmanlı dünyasında sabit bir eğilim olacak ve kendini merkezi hükümete karşı halk ayaklanmalarıyla (bunların arasında 16. yüzyılın başındaki üç büyük isyan da yer alır), hatta 1492'de bir Torlak tarafından Bayezid'e yapılan suikast gibi, doğrudan padişahların şahsına yönelen suikastlerle gösterecektir. Sultanlarla dervişler arasında 14. yüzyılda çok daha iyi olan ilişkileri bu çoğu zaman çatışmalı ortama dönüştüren unsurun Bedreddin isyanı olduğu düşünülebilir.⁵

Halil, Akşemseddin ile birlikte İstanbul'un fethine katılır, sonra Edirne'ye gider, orada Bedreddin rüyasında kendisine görünür ve Serez'deki türbesine göz kulak olmasını ister. Halil Serez'e gider, orada bir yıl kalır, şeyhi yeniden rüyasında gördükten sonra Dimetoka üzerinden Simavna'ya gider. Hafız Halil hakkındaki biyografik bilgilerin Bulgaristan, Edirne, Serez, Dimetoka, Simavna gibi belirli coğrafi belirlenmelerle son bulması ilginçtir. Bu yer adlarının hem Bedreddin'in düşüncelerinin, hem Simavnalı şeyhin adına açıkça bağlı olmaktan çok, onunla doktrin bağlamında yakınlıkları olan Bektaşîlerin ya da diğer maneviyat ailelerinin en canlı kaldığı yerleri saptamamıza değerli katkıları bulunmaktadır.⁶

Bu durumda *Menakıhname*'nin incelenmesini, metinde belirtilen ve Bedreddin'in düşüncelerinin sonraki olası etkilerini mekân içine yerleştirmemizi sağlayacak coğrafi bilgilere dayanan kısa bir tarama yaparak tamamlayacağız.

B) Bedreddiniyye Merkezleri ve Akıbetleri

Serez, şeyhin idam edildiği kent, doğal olarak Bedreddin'in seyyidlerinin başlıca hac merkezi olacaktı. Bu olgu hakkında sürekli tanıklıklar mevcuttur. Konstantinopolis'in fethinden sonra Halil türbenin bekçisi olur. O zamanın bir tanıklığına göre, türbe kısa sürede "Bedreddinîlerin Kâbe-

5 Karaburunlu İlyas, *mnk*, s. 149. Macar seferi, *age.*, s. 149-152. Filibe ve Zağra, *age.*, s. 153-154. Bedreddin taraftarı şapçılar, *age.*, s. 154-155. Bedreddin taraftarlarının şap çıkarmanın önemli bir faaliyet olduğu iki bölgede, Bulgaristan ve Aydın'da bulunması ilginçtir. 16. yüzyıl ayaklanmaları hakkında, Montran, *Hist. Emp. Ott*, s. 139 ve dev. II Bayezid'e karşı 1492'de yapılan suikast, Spondugino, *Petit Traicté*, s. 225-226. 14. yüzyılda dervişler ile Osmanlılar arasındaki iyi ilişkiler, Melikoff, *Memorial Barkan*, s. 155-156.

6 Konstantinopolis'in fethi (*feth-i Kostantin*), *mnk*, s. 156; Edirne'den Serez'e, *age.*, s. 157

si"ne dönüşür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, 15. yüzyılın sonunda Neşrî bu bölgede müridlerin varlığından söz eder. Osmanlı döneminin sonuna kadar şeyhin türbesi Serez'de *Şeyh Bedrüddin Efendi türbesi* adı altında varlığını korur. Ayrıca bir tekkenin (*Bedrüddin Simavî tekkesi*) ve şehirde şeyhin adını taşıyan bir mahallenin (*Bedrüddin mahallesi*) bulunduğu belirtilmektedir. 1464-65'te nüfusunun % 43'ü ve 1513'te % 58'i Müslüman olan bir kentte İslamlaşmanın bu hızlı yükselişi, oluşumundan beri Hristiyanlarla temaslarda çok etkin bir grubun varlığıyla açıklanabilir. Entelektüel açıdan bakılırsa, Serez'de Sadreddin Konevî'nin ünlü Türk tefsircisi el-Sirozî'nin ve İbn Arabî'nin yazmalarının bulunması, hatırlanacağı üzere Ekberiyye okulunun ateşli temsilcisi olan Bedreddin'in etkisinden herhalde ayrı düşünülmemelidir: Bedreddin de *Fusûsü'l-hikem*'e bir şerh yazmıştı. Böylece Serez, yarısı Müslüman, yarısı Hristiyan nüfusuyla (Saruhanlı yürükleri hiç saymadan), sağlam bir sivil ve dini Müslüman yapılanma (1388'den önce bir zaviyenin ve 1413'ten itibaren bir darphane-nin varlığı saptanmıştır) ve bunun yanı sıra saygı gösterilen ve gelişen bir kilise yapısı sayesinde (Aziz Ioannes Prodromos manastırı ve kentteki bir çok Aynaroz mülkü) erken bir dönemde uzlaşmaya dayanan bir yaşam biçimine kavuşmuştu ve Bedreddin'in düşünceleri kendilerine yabancı olmayan bir alanda varlığını sürdürüyordu.⁷

İdam edildiği yer kadar şeyhin doğduğu kasaba da, müridlerinin belleklerinde doğal olarak ayrıcalıklı bir yer tutmuş olmalıdır. Hafız Halil 1455'ten itibaren aralıksız olarak Simavna'da yaşamış ve hayatı olasılıkla orada sona ermiştir. Bunlara sonradan eklenen bilgiler azdır. Hafız Halil'e göre ailesinin bir kısmı Simavna'da yaşamaktadır; ancak Gazi İsrâil'in mal varlığı sultanlar tarafından kısa süre içinde müsadere edilmiş olmalıdır: II. Bayezid döneminde bu topraklar mirî arazi içinde görünüyordu.⁸ Edirne'ye gelince, II. Selim'in hükümdarlık döneminde orada bir Bedreddin zaviyesi bulunduğu bilinmektedir ve Bektaşî dervişlerin Bedreddin'in mirasını bir ölçüde sahiplendikleri varsayılırsa, Hacı Bektaş tarikatının 19. yüzyılda Edirne çevresinde on altı dolayında tekkeye sahip olduğunu be-

7 Serez'de Bedreddin'den kalan anılar, Ayverdi-Osmanlı *Mimari Eserleri*, c. IV, s. 276, 282; Papageorgiou, *B.Z.*, 3 (1987), s. 294. Serez'in hızla İslamlaşması, Vryonis, *B.K.M.*, XVI, s. 297. İbn Arabî ve Serez, O. Yahia-*Histoire et Classification*, c. I, s. 244. el-Sirozî, *Ülken-Pensee de l'Islam*, s. 259. Bedreddin'in *Fusûs* şerhi, Dindar-Wâridât, s. 43. Saruhan yürükleri, *El, "Serrès"*. 1388'den önceki zaviye, Beldiceanu, *Recherches*, s. 244; darphane, *age.*, s. 246; en eski sikke 816/1413-14 tarihli, *age.*, s. 183, dipnot 7. Aziz Ioannes Prodromos ve Türkler, Zachariadou-*Variorum*, XV; Serez'de Aynarozlular, *Actes de l'Athos*, Lavra IV, s. 187.

8 Halil Simavna'da, Kissling, s. 121, dipnot 4, *mnk*, s. 158-159. II. Bayezid döneminde Gazi İsrâil'in mal varlığı, Beldiceanu, *Turcica* 6 (1975), s. 45.

lirtmek gerekir. Diğer taraftan payitaht konumunu İstanbul'a kaptıran Edirne'nin uzun süre gazi ruhuna sahip imparatorluk karşıtı bir mekân olma niteliğini koruması, kent surları içinde Bedreddinîyye'nin varlığını sürdürmesine katkıda bulunmuş olabilir.⁹ *Menakıbnâme* aynı zamanda Bedreddinîyye ile Bektaşîyye arasında bir halka sayılabilecek olan Dimetoka/Didymoteichon'dan da söz etmektedir. Bektaşî tarikatını yeniden örgütleyen Balım Sultan burada doğmuştu ve bu tarikatın Avrupa'daki en önemli rekkesi, Seyyid Gazi Tekkesi (Kızıl Deli) yakında bulunuyordu. Ayrıca Seyyid Gazi'nin, Bedreddin'in babası İsrâil'in yoldaşı Hacı İlbeci olması ihtimali bulunmaktadır.¹⁰

Menakıbnâme'de Filibe'den Eski Zağra'ya ve Silistre'den Varna'ya ve Tuna ağzlarına kadar Bulgaristan'ın ve Tuna bölgesinin adları sık sık geçer; Tuna ile Varna arasındaki kıyı şeridiyse çok eskiden Deliorman ya da Ağaçdenizi adını taşıyordu. Oralarda çok çeşitli nedenlerle şeyhin düşüncelerine açık olabilecek, onun anısını ve etkisini sonradan koruyabilecek çok çeşitli nüfus grupları bulunuyordu: gazi uç beyleri; Bedreddin'in ailesiyle çok eski bağları olan, Bulgaristan'da büyük mülk sahibi ve Bektaşîliği benimsemiş bulunan Mihaloğulları gibi Osmanlı sarayında kapıkullarının iktidarından yana olmayan eski Musa taraftarları; Kumanların soyundan gelen kuzey Türkleri; yarı efsanevi Sarı Saltık'ın yoldaşları olan Hristiyanlaşmış Gagavuzlar, Bedreddin'in atası Selçuklu sultanı İzzeddin'in askerlerinin torunları; Demir Baba gibi önemli tekkelerin çevresinde Bektaşîliği benimsemiş Deliorman köylüleri, vb.¹¹

Böylece Bedreddin hareketinin esas olarak Rumeli'de yayıldığı ve bu topluluğun hayatîyetinin çok belirgin olduğu bu bölgenin sonradan gözde bir Bektaşîlik alanı konumuna da geldiği anlaşıyor. İki hareketin tercihli alanları gerçekten aynıdır: Trakya, Bulgaristan, Eflak, Makedonya ve kuşkusuz Bedreddin'in müridlerinin varlığının da saptandığı Bektaşîliğin kalesi Arnavutluk.¹²

1460'a doğru Bedreddin'in soyunun ve ilk kuşak müridlerinin izi kay-

9 Edirne'de Bedreddin zaviyesi, *age.*, s. 40. Edirne'de imparatorluk karşıtı zihniyet, *Yerasimos-Fondation*, s. 206-209.

10 Dimetokalı Balım Sultan, *Birge-Bektashî*, s. 56; Seyyid Gazi Tekkesi, *Beldiceanu-Recherches*, s. 210.

11 Bulgaristan-Tuna bölgesi, karş. *El*, "Deliorman", ve P. Nasturel, "A propos du Tenou Orman (Teleorman)", *G.B.*, s. 81-92.

12 Bektaşîler Trakya'da, *Beldiceanu, Turcica* 6 (1975), s. 40; Kızıl Deli, Balım Sultan'ın doğduğu kent olan Dimetoka yakınındaki en önemli Rumeli tekkesi, *Birge-Bektashî*, s. 56; *Beldiceanu-Recherches*, s. 210. Bulgaristan'da Bektaşîlik, aynı yazar, *Turcica* (1975), s. 41. Hasluck-*Christianity*, s. 552; Eflak'ta Bektaşîlik, *age.*, s. 523; Makedon-

bolur ve uzun bir gizlilik dönemi başlar. Bu dönemde kitap üretimi çok az olduğu ya da resmi yasak nedeniyle gizli tutulduğu için, eldeki birkaç doktrin unsuruyla ya da Bedreddinîlere ilişkin az sayıdaki kadı sicilıyla yetinmek ve bunlar üzerinde fikir yürütmek durumundayız (en azından arşivlerin taranmasının bugünkü durumunda). Bedreddin'in manevi mirası ile onunla çağdaş olan ya da sonradan ortaya çıkan hareketlerin (Hurufilik, Bektaşilik, Safevîlik, 16. yüzyıl ayaklanmaları, Niyazi Mısri, Hallacilik, Ekberîyye Okulu, İttihadiyye) ilişkisinin ince çizgisini izlemek için, Simavnalı şeyhin düşünce sisteminin ulaşabildiğimiz bazı parçalarını yeniden bir araya getirmeye çalışmamız gerekir. Bu, Bedreddiniyye'yi Türk İslamı'nın tarihinde geçici olarak yerine oturtmayı, hem öncüllerini hem de izleyicilerini saptamamızı sağlayacaktır. Ancak, Simavnalı şeyhin siyasi isyanının çarpıcı ve somut görüntüsünün yanında, doktrini hakkında elde bulunan birkaç bilgi kırıntısı oldukça düş kırıcı bir dağarcık oluşturmaktadır. Ancak Türk tasavvufuna ait Arapça kaynakların bir uzmanı onun yapıtlarını taramaya karar verdiğinde, bu yapbozun parçaları yerine oturacaktır. Bir bakıma Bedreddin'in zengin kişiliği, geliştirdiği tasavvuf düşüncesinin Osmanlı düşünce tarihi içindeki gerçek öneminin saptanması için, Louis Massignon'unu beklemektedir.

2- BEDREDDİN'İN DOKTRİNİ VE YAYILMASI

A) Gizlilik Yasası ve Baskı

Takıyye

Bedreddin'in fıkıh alanındaki yapıtları kullanılmaya devam edilmiştir ama, *Menakıbnâme*'nin tek bir nüshasının geriye kalmış olması ve bu yapıtta Bedreddin'in İznik'te sürgündeyken yazdığı kitabın halka açıklanmayıp müridlerinin arasında gizli kaldığının belirtilmesi, şeyhin öğretisinin yayılma tarzı konusunda oldukça açıklayıcıdır. Demek ki gizlilik ve sözlü nakil geçerliydi, çünkü müridler baskı altındaydı; özellikle de sıradan müridler Bedreddin'in ailesinden daha fazla baskı görüyordu. Bedreddin kadar ünlü bir âlimi çarçabuk imha ettiği için belki de vicdanı rahat olmayan iktidar, aileyi genellikle kollamıştı. Osmanlı vekayinamelerinde de belirtildiği gibi, I. Mehmed'in ünlü bir şahsiyetten kurtulmanın şeriata

ya'da, s. 524-531; Arnavutluk'ta, s. 536-549. 1415 ile 1430 arasında Arnavutluk'ta varlıkları bilinen Bedreddin müridleri, İnalçık, "Ottoman Methods of Conquest", *Variations*, I, s. 124. I. Mehmed'in 1416'da Selanik kuşatmasına bir süre ara verme pahasına "aşiretlere" karşı yürüttüğü sefer, Ohri gölünün Arnavutluk-Makedonya kesiminde Bedreddinîlerin varlığıyla ilişkili olabilir, karşı. *Symeon-Balfour*, s. 50-51, 131-137, 255-258.

uygun yolu konusunda Haydar Herevî'den bunca öğüt istemiş olması hükümdarın belli bir sıkıntısını yansıtır. Bedreddin'e bağlı yoksul halk kesimiye acımasızca kıyımına uğramıştır. Şeyhin sapkın olarak damgalanan tasavvuf yapıtları ise, Serez'de Kadirîlerce emanet edilen *Menakıbnâme* gibi gizli tutulmuştur. Kissling'in varsayımına göre, daha ortodoks bir tarikat olan Kadirîler yapıtın yayılmasını önlemekle görevlendirilmişti.¹³

Bedreddin'in ölümünden sonra süregelen bu gizlilik yasası, doktrinin iyi anlaşılmasına kuşkusuz yardımcı olmuyordu. Buna, yapıtlarının büyük bir kısmının iyi bilinmemesini de eklemek gerekir, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi şeyhin elli dolayında yapıt olduğu halde, Bedreddin'in düşüncesi hakkında yalnızca *Vâridât*'a ve *Menakıbnâme*'ye dayanarak hüküm verilmektedir.

Bedreddinîlere İlişkin Fetvalar ve Belgeler

Bir başlangıç yaklaşımı olarak, Bedreddin'in müridlerinin adının geçtiği ve kendilerine yöneltilen suçlamaların inançları konusunda şematik bilgiler verdiği birkaç nadir resmi belge temel alınabilir. Bu bilgiler kuşkusuz dışardan düşmanca bakan gözlerin çarpıttığı ve abarttığı verilerdir, ancak *pro domo* (içeriden) tanıklıklar olmadığı için bunlarla yetinmek zorundayız. Elimizde, iki şeyhülislam, Ebussuûd ve Hoca Ali tarafından 16. yüzyılda Bedreddinîler aleyhinde verilmiş üç fetva bulunmaktadır.¹⁴

İlk iki fetva aşağıdaki fiillerde bulunmuş ve görüşleri benimsemiş Bedreddinîler için ölüm cezası talep etmektedir: Kadınların ve çocukların bulunduğu meclislerde şarap içmek; Serez'deki türbeyi kâbeleri haline getirmek; okumanın ve yazmanın saçma şeyler olduğunu ve kendileri için ilim yerinin bâtın olduğunu beyan etmek; ortodoks müminlere hakaret etmek; aralarında karılarını değiş tokuş etmek. İslam dünyasında doktrin bağlamında marjinal ve azınlık konumundaki gruplara geleneksel olarak bütün bu suçlamalar yöneltilmiştir: Şarap kullandığı için bizzat Bedreddin'in

13 *Mnk*, tek nüshası bulunan bir yapıttır. Bedreddin'in bazı yapıtlarının gizlice aktarılması hakkında, karşı. Kissling, s. 125. *Mnk*'ye göre *Nûrî'l-Kulûb* şeyhin dostları ve müridleri tarafından gizlenmiştir: "Tefsirin itmâm idüb ol pîr-i hûb / Virdi dirler nâm ona "Nûrî'l-kulûb" / Uğrayınca vortaya Şeyh-i ferîd / İtdi pinhan anı ahhâb ü mürid", s. 110. Şeyhin müridlerinin kıyımına uğraması, Kissling, s. 165 ve İdris-Kurdakul, s. 44. Şeyhin ailesinin birçok önemli şahsiyet tarafından korunması, yuk. dipnot 2 ve 3. İ. Mehmed ve Herevî, Aşıkpaşazade, s. 154. *Mnk*'yi ellerinde bulunduran Serez Kadirîleri, Kissling, s. 125.

14 Örneğin, Bektaşîler tarafından uygulanan takıyye hakkında, karşı. Birge, s. 14, 78, 145, 270. Ayrıca karşı. Laoust-Schismes, s. 39, 45, 46, 66, 109, 137, 411. Bedreddin tarafından yazılmış elli kadar yapıt hakkında, *El*, "Badr al-Dîn b. Kâdî Samâwnâ"; Bedreddinîlere karşı çıkarılmış üç fetva, Kissling, s. 127, dipnot 2.

mürşidi Hüseyin Ahlâtî de kınanmıştı; Bektaşîler de aynı nedenle sürekli cleştirilmiştir. Hurufîlerde tarikat kurucularının türbelerine aşırı saygı gösterilmesine sıklıkla rastlanır; bunun yanı sıra Hakk'a vasıl oluşun içsel hacı, Kâbe'ye zahiren yapılan hacca göre mistik açıdan daha değerli görülür. "Nazarî" olarak nitelenen kitabi bilginin ve yazılı intikalin reddi; buna karşılık, yaşanmış ve "tecessüm etmiş" (cisimleşmiş) deneyimin daha üstün görülmesi, "bâtının kitaplara tercih edilmesi" şeklindeki çarpıtılmış halk deyiminde kolayca seçilebilir. Kadınların paylaşılmasına gelince, gece âlemlerinde bu uygulamaları yaptıkları ima edilen gizli topluluklara karşı Türkçede "mum söndü" diye de ifade edilen bu suçlama öyle sıklıkla kullanılır ki, burada ayrıca üzerinde durmaya gerek yoktur. Yezidîler gibi, Bektaşîler ve "dönmeler" de bu tür ayinler yapmakla suçlanmaktadır.¹⁵

Üçüncü fetva daha hukuki niteliktedir. Bedreddin ve yapıtı hakkında edinilecek kanaat ve takınılacak tavır sorusunu ortaya atmaktadır: Bedreddin'i lanetlemeyi reddeden ve onu sapkın saymayan bir şahıs kâfir mi sayılmalıdır? Hayır, diyor metin, ancak buna karşılık Bedreddin'in müridlerinin *kâfirin* sayılması gerektiğini belirtiyor. Bu hüküm, birçok Müslümanın onun yapıtlarından, özellikle de fıkıh konusundaki çalışmalarından yararlandığını ve onu dışlamayı reddettiğini dolaylı bir biçimde gösterir. Ayrıca idamının üzerinden yüz yıl geçtikten sonra, Bedreddin konusundaki düşüncelerin çok bölünmüş olduğu da ortaya çıkmaktadır. Görünüşe göre Serez fetvası ortodoks Müslümanlar arasında bile tam bir görüş birliği sağlamamıştır. Ayrıca Bedreddin'in tereddütsüz mahkûm edilmesi gereken halk kesiminden müridleri ile âlimin anısına ve yapıtına karşı takınılan tutumların çok farklı oldukları anlaşılıyor. Bedreddin'in yapıtını, Kanunî Sultan Süleyman'ın ünlü şeyhülislamı Ebussûud Efendi'nin öz babası olan ve Bedreddin'in *Vâridât*'ına bir şerh yazan İskilipli Muhyiddin Muhammed gibi dinsel açıdan toz kondurulamayacak şahsiyetler tefsir etmekte tereddüt etmemiştir.¹⁶

Aynı ikilik, 1553'te ölen Sofya kadısı Bâli Efendi'de de gözlenir. Kadı,

15 Evliya Çelebi, Bedreddin'in Serez'deki türbesinden bir ziyaretgâh olarak söz ediyor, *age.*, s. 127, dipnot 3. Hurufîler için Fazlullâh'ın idam edildiği yere yapılan ziyaret, Mekke'ye yapılan hac ziyareti yerine geçer, *El, "Hurûfiyya"*. Kitabi bilginin reddedilmesi, *mnk*, s. 44-46; Ebu Said, Monawwar (ed.), s. 59-61. Mum söndü suçlaması, aşağıda dipnot 17 ve Bektaşîlere ve Yezidîlere karşı suçlama, *Kissling*, s. 131, dipnot 1; Sisam'da Karpokrates'in tilmizlerine karşı da benzeri suçlamalar yapılmaktadır. Dönmelerde "kuzu bayramı"nın bu türden uygulamalara yol açtığı söylenmektedir, *Galante, Juifs de Turquie*, c. VIII, s. 217. "Mum söndü" sorunları hakkında, Melikoff'un Bulgaristan'da, Deliorman'da yaptığı anketler sonunda derlediği zengin bir malzemenin bulunduğunu belirtelim.

16 *Kissling*, s. 127, dipnot 2. İskilipli Muhyiddin Muhammed, *Gölpınarlı-Bedreddin*, s. 42.

Bedreddin gibi İbn Arabî okuluna mensuptur ve bu okulun âlim tefsircileri arasında yer alır, ama aynı zamanda Dobruca ve Deliorman Simavîlerinin faaliyetleri hakkında sultana sert bir rapor yazmaktan da geri kalmaz:

Padişahlar imanının destekçileri ve ortodoks İslam'ın koruyucuları oldukları için, kâfirlerin ve şeytani mühtedilerin muhalefetiyle karşılaşır. Padişahlar bu entrikaları ve komploları ezmelidir. Bedreddin-i Simavî'nin manevi soyundan gelen Çelebi Halife diye birinin zuhur ettiği bilinmektedir. Bedreddin-i Simavî Allah'ın gazabına uğramış ve idam edilmişti. O yolunu şaşırmış bir adamdı ve başkalarının da yolunu şaşırtıyordu; baştan çıkmıştı ve başkalarını da baştan çıkarıyordu; şeytani mühtedilerin piri, mühtedilerin kaynağı, şeriatı bozan, günah içinde yaşayan bir suçluydu; yolunu yitirmişlerin miri, fesadın ve isyanın başıydı. Vilayet-i Dobruca ve Deliorman sakinleri-Allah'ın gazabı üzerlerinde olsun- bu sahte şeyhten el alıyorlar ve ona intisâb ediyorlar. Hepsi, kadın, erkek, hirader, bacı, yaşlı, genç, şarap ve müzik aletlerini de alıp toplanırlar. Düzmece ve yoldan çıkmış, yolunu şaşırmış ve şaraptan sarhoş olmuş şeyh, kadeh elinde onları şöyle paylar: "Bu şarap kevserdir, üzüntüleri uzaklaştırır, neşe verir. Buradaki kadınlar ve kızlar cennetin hurileridir, şu sakalı bitmemiş gençler gılmanlardır ve cennet dedikleri Allah tarafından ilahi yemeklerle doldurulmuş bir sofraya olan bu dünyadır. Ölümünden sonraki hayat, ulema takımı, vergiler, bunların hepsi görüntüden başka bir şey değildir." Bu edepsiz sözlerin yanısıra acayip küfürler de savurur: "Lacivert gök kubbenin ebedi olmadığına ve bu yeryüzü krallığının hükümdarının krallığının dışında kaldığına da inanmayın; o insanın kalbindedir; insanı bilen Allah'ı da bilir; insan Allah'tır !" Bunun üzerine onun yoldan çıkmış uğursuz müridler güruhu haykırır: "İnsan Allah'tır !" ve şeyhin önünde şöyle diyerek secdeye varırlar: "Pirim benim Allah'ımdır !" O zaman mumlar söndürülür. Karanlıkta kadehler elden ele geçer, şeriatın kalesi yıkılır ve birçok suç ve iğrençlik işlenir. Nefislerine yenik düşen birçok basit insan şeytana uyar.

Raporun yazarı, bölgede tamamen terk edilmiş olan dini korumanın tek yolunun bu sapkınların kökünün kazınması olduğunu belirterek sözlerine son verir. Örneğin orada sultanın çabasıyla inşa edilen camiye cumaları bile kimse uğramamaktadır. Cami ahır haline gelmiştir. İşin en vahim yönü, bu mezhebin üyeleri Dobruca'da yayılma ile yetinmeyip, "cihanı istila etmektedir". Sultan acilen sert önlemler almalıdır. Yukardaki metnin Râî Efendi'nin ölümünden altmış yıl sonra kopya edilmiş olması da ilginç bir noktadır; bu da konunun 17. yüzyıl başında hâlâ güncelliğini koruduğunu gösterir.¹⁷

17 Bâî Efendi, Chodkiewicz-Sceau, s. 66, 170; O. Yahia, *Hist. et Classif.*, c. I, s. 248; Taşköprizade-Rescher, s. 322. Bâî Efendi'nin metni Tietze tarafından yayımlanmıştır, "Sheikh Bâî Effendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin", O.A. 7 (1978), s. 115-122.

Uzunçarşılı tarafından yayımlanan 1571 tarihli iki belge de, Varna ve Ankhialos [Ahyolu] bölgesinde Simavîlerin varlığını göstermektedir: Bu belgeler, söz konusu Simavîlerin kadırgalara forsa olarak konması için iki kentin kadıları tarafından gönderilmiş talimatlardır. 1612'de ya da 1628'de ölen Halverî şeyhi Mahmud Hüdâyî'nin bir raporunda, Kızılbaşlarla birleşen ve ayaklanma düzenlemeye çalışan Bedreddinîlerin entrikalarından söz edilmektedir. Yanbolu bölgesinden olan ve 20. yüzyıl başında Kırklareli'ye sığınan Amuca aşiretini konu alan 1943 tarihli bir makale, bu topluluğun Bedreddin taraftarlarının soyundan gelenlerden oluşmuş olabileceğini belirtir.

Kızılbaşlar denen bu topluluğun töreleri Bektaşîlerinkine çok yakındır. Bedreddin'e atıfta bulunan Osmanlı belgelerinin bu kısa dökümüne son verirken, halk diline geçmiş ve muhtemelen konu ettiğimiz kişiyle ilgili olan şu deyişi de belirtmek yerinde olur: "Halimce Bedreddin'em".¹⁸

Ne kadar taraflı olurlarsa olsunlar bu tanıklıklar, şeyhin anısının ve nüfuzunun en azından Bulgaristan ve Dobruca gibi belli yörelerde, Bektaşîler gibi daha kapsamlı bir geleceğin beklediği diğer muhalif hareketlere karışmak zorunda kalmadan, varlıklarını koruduğunu göstermektedir. Bu yörelerdeki Türkçe konuşan yerel halkların (Deliormanlı, Gagavuz) bölgecilikleri, Simavnalı şeyhi açıkça sahiplenilen ideolojik ve kimi zaman da politik direniş odaklarının (daha yukarıda değinilen karışıklıklar) geç tarihlerle kadar süregelmesine izin vermiştir. Diğer bütün bölgelerde Bedreddin'in mirasçıları kendilerine yakın heterodoks hareketlerin saflarına katılma eğilimi göstermiştir.

Yukarıda adı geçen doktrin bağlamındaki suçlamalara gelince, Bedreddin'in yapıtının bunları doğrulayıp doğrulanmadığına bakmak gerekir; İslam ortodoksluğuna uymayan gruplara haklı ya da haksız olduğuna bakılmadan yöneltilmesi bir alışkanlık halini almış mülhidlik, rindlik, vahdet-i mevcudçuluk, vb suçlamaların mı söz konusu olduğu da irdelenmelidir.

B) Vâridât

Başvuru kitabımız *Vâridât* olacak, çünkü bu Bedreddin'in birçok kez yayımlanmış, tefsir edilmiş ve ulaşabildiğimiz tek yapıtıdır; diğer yandan da *Menakıbnâme*'ye bakılırsa, Bedreddin de onu başlıca yapıtı olarak ka-

18 1571 tarihli belgeler, Uzunçarşılı, "Kıbrıs Fethi ile Lepant Muharebesi sırasında", *T. Mec.*, 3 (1935), s. 263-264. Mahmud Hüdâyî'nin raporu, *Kissling*, s. 127, dipnot 2. Amuca aşireti hakkında, V. Salcı, "Trakya'da Türk Kabileleri", *Türk Amacı*, 2 (1943), s. 311-315; ayrıca karşı. T. Zarcone, *Anatolia Moderna* IV, s. 3-11. Bedreddin hakkındaki deyiş, *Kissling*, s. 127.

bul ettiğini söylüyor: İdamından önceki son gece, Bedreddin'in Muhammed ile Ebu Hanife'nin *Vâridât*'ı kutsadığını rüyasında gördüğü rivayet edilir. Bu yapıt Osmanlı uleması arasında hatırı sayılır bir okuyucu kitlesine ulaştı. Birbiriyle çelişen tartışmalara konu oldu: Bazı şeyhler onu zararlı bulup, müridlerine yasaklayacak kadar ileri giderken, 17. yüzyılda yaşamış ünlü mutasavvıf Niyazi Mısri gibileriyse aksine kitabı açıkça övüyor ve bir tasavvuf başyapıtı olarak İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-bikem*'yle aynı mertebede görüyordu.¹⁹

Ancak *Vâridât* okunduğunda, bu türden tavırları haklı gösterecek bir şeye pek rastlanmıyor ve yapıtın doktrin bağlamında içeriği çok hayal kırıcı görünüyor. Ne Dukas'ın Börklüce konusunda sözünü ettiği mal paylaşımı, ne Osmanlı vakanüvislerin ileri sürdüğü sultana karşı açık isyan ve mehdilik iddiası, ne yukarda sergilediğimiz belgelerdeki "munı söndü" ayinleri, ne özel bir Hıristiyanseverlik, ne de dinlerüstü bir anlayış söz konusu edilir. Olası seçlelere ya da çağın düşünce akımlarına yapılan göndermeler de çok azdır.

Biz yine de konumuzu ilgilendirebilecek birkaç noktayı açığa çıkarmaya çalışalım. İlk bakışta, yazarın bazı beyanlarının ortodoks İslam'la çeliştiği açıkça görülmektedir, bu da ulemanın *Vâridât*'a kuşku ile yaklaşmasını bir ölçüde açıklamaktadır. Kur'an'da, "Biz Allah'ın resulü Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" diyenlere karşı "onu ne öldürdüler, ne çarmıha gerdiler, sadece o onlara benzer gösterildi" denirken, Bedreddin, İsa'nın bedeninin ölmediğini reddeder: "Unsurlardan meydana gelmiş olan cesediyle ölmemiş demek değildir bu; çünkü bu, olımiyacak bir şeydir, artık anlayıver". Aynı bölümde Bedreddin bu durumu vesile ederek bedenlerin dirilişini tartışma konusu yapar:

¹⁹ *Vâridât*'ın birçok baskısı ve Türkçe çevirisi bulunmaktadır: B.N. Kaygusuz (1957), A. Gölpınarlı-Bedreddin (1966), C. Yener (1970), İ. Z. Eyüboğlu (1980), V. Timuroğlu (1982). Biz hem Arapça metni hem de Fransızca çevirisini sunan B. Dindar'ın metnini kullanacağız [Türkçe baskıda Gölpınarlı-Bedreddin içindeki *Vâridât* çevirisi kullanılmıştır-yn.], tez (1975); bu tez 1990'da Ankara'da yayımlanmıştır (bu metin *Wâridât* olarak belirtilecektir). Muhammed ve Ebu Hanife'nin *Vâridât*'ı kutsaması, *mnk*, s. 131-132. Şeyhlerin *Vâridât*'ın okunmasını yasaklaması, *Kissling*, s. 132, dipnot 1 ve elinde *Vâridât*'ın bir nüshası bulunan bir imamdı onu yakmasını isteyen Halvetî şeyhi Alaeddin Ali el-Arabî konusunda, Taşkoprızade-Rescher, s. 97 ve dev. Niyazi Mısri, hem İbn Arabî'yi hem de Bedreddin'i sahiplendiğini açıkça belirtir: "Muhyiddîn ü Bedrüdîn ettiler İhyâ-yı dîn / Deryâ Niyazî Fusûs enhâdırır Vâridât", *Divânî Şerhi*, s. 256. İbn Arabî'nin ve Bedreddin'in düşünceleri arasında, ancak bu kez düşmanca bir tavır içinde, irtibat kurulmasına Sofyalı Bâli'nin halifesi Nureddinzade Muslihüddîn Mustafa'da (öl. 1573) rastlanır. İ. Ahmed döneminde yazan Belgrâdî Münirî onun hakkında şöyle der: "Ummî Sinânîler ve Uşşâkıyler ve Simavîler ve Gülşenîler ve Işıklar hakkın-da seyfi sârim olup durma şeriat kılıcın salardı", Gölpınarlı-Bedreddin, s. 46.

Cesedlerin haşredilmesi de halkın sandığı gibi değildir. Ama mümkündür, bir zaman gelir de, insan nev'inden hiçbir ferd kalmaz; sonra gene topraktan, ba-basız-anasız bir insan doğar, evlenme yoluyla cinsi türer. Cennetin, cehenne-min, onlara âid şeylerin de başka anlamları vardır ki bilgisizlerin bunları anla-malarına imkân yoktur.²⁰

Bu çekinceler kitabın başından itibaren dile getirilen ilke adına yapı-lmıştır; bu ilkeye göre vahiy edilmiş metinlerde ifade edilen gerçeklerin asıl anlamını yalnızca sufiler anlayabilir:

Bil ki âhiret işleri, bilgisizlerin sandıkları gibi değildir; çünkü onlar, gayb ve melekût âleminde; avâmın sandığı gibi şahâdet âleminde değildir.²¹

Yalnızca "Allah'ın dostları"nın şeylerin anlamını kavradığı düşüncesi-nin dayandığı bu bâtinî bakış açısının sufînin davranışı üzerinde iki sonu-cu olabilir: Ya öldürülme korkusuyla bildiklerini sıradan insanlardan giz-ler, ya da mümin kitlesine karşı manevî bir sorumluluğu olduğunu düşü-nerek cemaat yöneticileri doğru yoldan saparsa onlara doğrudan müdahale etmeye hak görür kendinde. Birinci durumda, "Tasavvuf tamamlandı mı, münâfıklık başlar. Gerçek sufi, gözlerin görmediği, kulakların duyma-dığı, insanın gönlüne gelmeyen şeyleri görür, duyar, anlar; fakat insanlara, hallerine uygun, anlayışlarına uygun sözler söyler, gönlündekini gizler. Çünkü anladığını insanlara söylerse, öldürürler onu mutlaka, artık nasıl olur da münâfik olmaz?" Bu noktada, Osmanlı tarihçilerinin Bedreddin'e ve Börklüce'ye yaptıkları müraîlik suçlaması ve Şiilerin takıyyesi akla gel-mektedir, ancak *Vâridât*'ın belirttiğine göre, "sufî o kişidir ki, anlayışının ışığı çekinmesinin ışığını söndürmez; kitabın zahırını bozacak, yıkacak olan ve gönlünde bulunan bilgiyi söylemez; mazhar olduğu kerâmetler, Allah'ın harâm ettiği şeylerin örtüsünü yırtmaz". Ancak çok aşırı durum-larda, sufi cemaatin iyiliği adına suskunluğunu bozabilir:

Bir toplumun hatib, imâm ve sâire gibi önderlerinin maksadı gerçek olmaz, Hakk'a ulaşmak olmazsa bu, bu çeşit topluluklardan çekilmen için özür olarak yeter sana; ancak maksad onları doğru yola getirmekse o başka.

Bedreddin adına Osmanlı sultanlarına karşı girişilen isyan hareketi ile arasında bağlantı kurulduğunda, sufîliğin özü gereği olan bu tavır kuşku-suz özel bir anlam kazanır.²²

²⁰ Kur'an, 4/157. Bedreddin'e göre İsa'nın ölümü, *Vâridât*, Gölpinarlı-Bedreddin, s. 57-58.

²¹ *age.*, s. 51.

²² Münâfıklık, *age.*, s. 65; Allah'ın harâm ettiği şeyler, *age.*, s. 65; "hiçbir gözün görme-diği şeyler", L. de Prémare, *ST*, 70 (1989). Toplumun doğru yola getirilmesi, *Vâridât*, Gölpinarlı-Bedreddin, s. 54.

Vâridât'in çağın toplumsal, dinsel havası hakkında verdiği nadir bilgilerden biri, 14. yüzyıl sonu ve 15. yüzyıl başında halk kitleleri arasında da kaynaşmalara yol açan eskatoloji tartışmasıdır. Bu tarz tahminlere hiç değer vermediğini ileri sürse de, Bedreddin'in kazandığı başarıda bu kaynaşmanın katkısı olmalı. Her devirde birçok kişi Deccal'in gelişinin ve Kıyamet gününün öngörülebileceğine inanmıştır:

Onların bazıları sekiz yüzüncü yılda (1397) olacağını, bazıları da Mehdi'nin ve Hatemü'l-vilâye'nin yedi yüzle sekiz yüz arasında zuhûr edeceğini söylediler. Halbuki, esenlik ona, Peygamber'in zamanından beri sekiz yüz yıl geldi, geçti de avâmın hayal ettiği şeylerden hiçbirisi zuhûr etmedi; daha da binlerce yıl gelir geçer, onların hayal ettikleri şeylerden hiçbirisi olmaz; sandıkları gibi cesedler de haşredilmez.

Osmanlı vakanüvislerinin iddialarının aksine Bedreddin'in kendini Mehdi olarak kabul etmediği, halkın ölüm sonrası yaşama ilişkin inanışlarını cesaretlendirmekten çok kınadığı ve bu inanışlara karşı çok ihtiyatlı bir tutum benimsediği görülüyor.²³

Vâridât'ta karşımıza çıkan Bedreddin kuşkusuz ateşli bir sufidir, ama silsile olarak eski sufiliğe bağlanmaktadır ve coşkunu da diğer birçok örnekten daha fazla değildir. Büyükbabasından yana Mevlevî geleneğine bağlanan Bedreddin semâî şöyle değerlendirir:

Özleri doğru fakîrler, güzel ses duydular mı, kalbleri Allaha yönelir, o zaman gönüllerinde dünya düşüncelerinden bir zerre kalmaz; Allah sevgisiyle dolar, bu yüzden de [semâ] onlara helâldir.

Babasının "Run'un Bâyezid-i Bistâmî'si" olmasını istediği şeyh, daha önce Bistâmî'nin yaptığı gibi, bir böceği diriltir; böylece hayat verme gücünü göstererek açıkça İsevî bir nitelik kazanır. *Menakıbnâme*'ye göre bu güç Sakız Hristiyanlarını öylesine büyülemiştir ki, Bedreddin hakkında şöyle demişlerdir: "Nefesi cyledi ihyâ mürdeler".²⁴

Bir gece oturuyordum, bir pervâne geldi, mumun çevresinde dönmeye başladı, derken kendisini muma birkaç kere çarptı, âdeta yandı, yere düştü, hiçbir hareketi kalmadı. Bir zaman düşündüm; onda yaşayış belirtilerinden hiçbir be-

²³ Bedreddin'in Mehdi konusundaki tutumu, *age.*, s. 75. *Vâridât*'ta işaret edilen eskatolojiye ilişkin beyanlar ile "Rodos Hospitalier tarikatının büyük üstadının mektubu" arasında bir yakınlık görülmektedir; bu mektupta Deccal'in 1385, 1387, 1396 ya da 1400 yılında çıkacağı öngörülmüyordu (*Vâridât*'ta verilen tarih 800/1397- Gölpinarlı ve Eyuboglu çevirilerinde 300 olarak belirtilen ilk tarih, Dindar, Yener ve Timuroğlu çevirilerinde 800 olarak geçmektedir -yn.). Karş. R.E. Lerner, "Refreshment of the Saints: the Time after Antichrist", *Traditio*, 32 (1976), s. 139.

²⁴ Bedreddin ve semâ, *Vâridât*, Gölpinarlı-Bedreddin, s. 60. Bedreddin Kahire'de bu türden bir törene katılarak sufilik yoluna girmiştir, *mnk.*, s. 44.

lirtti görmedim; öldüğüne hükmettim. Sonra da Abû-Yezid'in bir karıncaya üfürdüğü, onu dirilttiği aklıma geldi. Pervâneyi aldım; üfürüğümle dirileceğine tam bir inançla üfürdüm ona; hemencecik dirildi, evvelce olduğu gibi uçmaya koyuldu; sanki ateşe çarpmamıştı hiç. Bunu inkâr etme; çünkü Allahın her şeye gücü yeter.²⁵

Bu metnin altında doktrin açısından, İbn Sab'în'in ve özellikle de İbn Arabî'nin itihadiyye hareketine bağlılık sürekli hissedilmektedir. *Vâridât*'ta bu tema üzerine, vahdet i vücud doktrininin çok benimsediği şu hadis-i kudsiye dayanan bir çok alıntıyla karşılaşırız: "Ben gizli bir defineydim; bilinmeyi diledim".²⁶ Yapıtın sonunda, yazarın 1407/810 yılında İbn Arabî'nin kendisine bir gece görüldüğünü anlattığı bölümde, İbn Arabî'ye yapılan gönderme iyice aşığa çıkar:

Sekiz yüz on yılı Cemâziyelâhîrinin ilk on gecesinden bir Perşembe gecesini sabaha karşı Şeyh Muhyiddin'i gördüm; diyordu ki: Şeytanı başka bir âleme atmak istedim, attım da; bu âlemde şeytana âid pek az bir şey kaldı; kendisi tasını, tarağını topladı, gitti. Sonra bu rüyayı arkadaşlarımdan bazısına söyledim; bunu unutmayın, sorunca hatırlatın bana, dedim. Yorumu, Allah daha iyi bilir ya, şu olsa gerek: Şeytan, uzaklık mazharıdır; Şeyh'se işi yakınlaştırmıştır, yakınlık mazharıdır; tevhîdi tasnif ettiği kitaplarda, bilhassa *Fusûs*'unda açıklamıştır. O günlerde *Fusûs* okumakla meşguldüm; bu rüya da bu hususta beni uyandırmak içindi.

Tasavvuf'ta bir mürşitle rüya yoluyla bağlantıya girme olgusuna sık sık rastlandığını da belirtelim; bu durum özellikle İbn Arabî'nin, Sadreddin Konevî'nin, Abdülkadir el-Cezâirî'nin müridleri arasında görülür. Massignon'a göre bu iletişim tarzı tipik bir Anadolu motifi olabilir: Hallac Kon'ya'da hem İbn Arabî'ye hem Celaledin Rûmî'ye görünmüştü.²⁷

C) Bedreddin'in Doktrini: Zincirin Bir Halkası

Ahmed Gazâlî'den ve İbn Arabî'den Bedreddin'e: Silsile

Gerek *Vâridât*'ın yukarıda değindiğimiz bazı bölümlerinde, gerekse

- 25 Sakız halkına göre Bedreddin ölülere diriltiyordu, yukarıda, II. böl., dipnot 50; pervane'nin dirilişi, *Vâridât*, Gölpınarlı-Bedreddin, s. 83-84; Yener, s. 119-120; Dindar, s. 127, dipnot 1. Nefesle can vermek, Rûhullah'ın (İsa) alanına girer, İbn Arabî, *L'Alchimie du bonheur parfait*, s. 67; diriltme yeteneği olan İsevî azizler, Chodkiewicz-Sceau, s. 104; 15. yüzyılda "yüreklere canlandırma yeteneği olan" İsevî bir Nakşibendî, *age.*, s. 104.
- 26 İtihadiyye hakkında, Laoust-Schismes, s. 246, 248, 258, 273-75, 282-283; Addas-İbn Arabî, s. 293-295, 303, 311, 313. Hadis-i kudsi, *Vâridât*, Gölpınarlı-Bedreddin, s. 52, 54; *Vâridât*, s. 65, 68. Bu hadis Bektaşîlerde çok sık anılır: "Ben bir hazineydim (*Küntü kenz*)"; karş. örneğin Birge'ün alıntılıdığı şiir (s. 110): "Küntü kenzin hüccetü buharandır Bektaşîler".
- 27 İbn Arabî'nin Bedreddin'e görünmesi, *Vâridât*, Gölpınarlı-Bedreddin, s. 86; Yener, s. 124. İbn Arabî'nin müridlerinde rüya yoluyla iletişim kurmanın önemi, Chodkiewicz-Sceau, s. 175. Massignon'a göre Anadolu'da rüya teması, *O.M.*, c. II, s. 110, dipnot 1.

Bedreddin'in daha önce incelediğimiz hayatının bazı bölümlerinde Simavnalı şeyhin iyi bilinen ve onu eski sufilğin çoğu büyük mutasavvıfına bağlayan bir zincirde yer aldığı görülür. Bistâmî ve İbn Arabî'ye değinildi: İbn Arabî'nin (Şeyhü'l-Ekber) Konya'da açıkladığı düşünceleriyle yoğrulmuş Türk sufilığının gelişmesindeki rolünü biliyoruz. Bu düşünceleri başta Sadreddin Konevî olmak üzere, Anadolu müridleri ve bütün bir Osmanlı tefsirci ve mürid zinciri oluşturan ilk büyük Osmanlı müderrisleri aracılığıyla yaymıştı. Bunlar Dâvud-ı Kayserî ve Fenârî; Bayramîye tarikatından Akşemseddin ve Yazıcıoğlu; halk tarafından çok tutulan ve Endülüslü sufiden büyük ölçüde etkilendiği sanılan *Mevlid*'in yazarı Süleyman Çelebi, Sivasî, Bâli Efendi, Bosnevî gibi şahsiyetlerdir.²⁸

Bedreddin'in silsilesinde yer alan büyük mürşitler içinde, Rûmî'nin ya da İbn Arabî'nin silsilesinde de bulunan Ebu Medyen el-Mağribî ya da Ahmed Gazâlî gibi isimler de sayılabilir. Bu şahsiyetler aracılığıyla Bedreddin, Osmanlı döneminde genellikle ortodoks ve resmi olarak kabul edilen bir tasavvuf anlayışına bağlanır. Ancak Simavnalı şeyh, en ünlü seçlefleri gibi, ünlü Hallac'ın temsil ettiği, mücahede ve riyâzât yönleri ağır basan daha coşkulu bir tasavvufu da bağlarını korur. Hallac hiç çekinmeden şöyle demişti: "Sufî, helâl ile haram arasından haramı seçmelidir". Hallac-ı Mansur'un Celaleddin Rûmî'deki yerini biliyoruz: "Ene'l-Hak diyen Hallac-ı Mansur kirpiklerinin ucuyla tüm yolların tozunu süpürmüştü. (...) Ben, Ene'l-Hak diyenlerin hizmetkârıyım". Ahmed Gazâlî, Hallac'ın aldığı tavırları sık sık tefsir eder ve müridlerinden biri de Hallac' olduğu gerekçesiyle asılır.²⁹ Türk dünyasında Hallac'ın belirleyici etkisi Massignon tarafından incelenmiştir. Bedreddin yaptığı yolculuklar sırasında uğradığı her yerde, Mısır'da, Halep'te, İsfendiyar ya da Germiyan sarayında ve Anadolu dervişlerinin çoğunda bu etkiyle karşılaşmıştır. Bedreddin'e verilen "Rum'un Hallac-ı Mansur'u" adını bu bağlamda ve biri Bağdat'ta, diğeri Serez'de işkenceyle öldürü-

²⁸ İbn Arabî ve Türk müridleri hakkında, yukarıda böl. I, dipnot 6-9. Akşemseddin 856/1452'de İbn Arabî'yi savunmak için bir risale yazar, O. Yahia, *Hist. et Classif.*, c. I, s. 118. Yazıcıoğlu Mehmed *Fusûsü'l-Hikem*'e bir şerh yazar, Gibb, *Ottoman Poetry*, s. 406. Mevlid ve İbn Arabî, Chodkiewicz-Sceau, s. 19, 21, 25, 87; Süleyman Çelebi, *Mevlid ve İbn Arabî*, Süleyman Çelebi, F.K. Timurtaş (ed.), c. IV ve V. Şihâbeddin Sivasî (ö. 1454), İbn Arabî'nin müridi, O. Yahia, *age.*, s. 406, Bâli Efendi, yukarıda dipnot 17. el-Bosnevî, O. Yahia, c. II, s. 463.

²⁹ Bedreddin silsilesinde Ahmed Gazâlî ve Ebu Medyen el-Mağribî, Gölpınarlı-Bedreddin, 117; Ebu Medyen ve İbn Arabî, Addas-İbn Arabî, s. 107-108, 115-116, 128-129 vb. Ahmed Gazâlî ve Rûmî, Eflakî, *Âriflerin Menkubeleri*, c. I, s. 211, 640. Helal ile haram arasında, Massignon-Passion, c. III, s. 238, dipnot 5. Mevlânâ'nın Hallac üzerine deyişi, *age.*, c. II, s. 280. Ahmed Gazâlî'nin Hallac'ı müridi, *age.*, c. II, s. 177

len iki kişinin katettikleri yolların koşutluğunun ışığında değerlendirmek gerekir.³⁰

Bedreddin aynı zamanda, hem dinin yayılacağı bir toprak, hem de Orta Asya'nın uzantısı durumundaki Rum ülkesini, düşüncelerinin yayılması için seçkin bir alan olarak gören sufiler silsilesine de dahil edilmektedir. Hatırlanacağı üzere, Eflakî'ye göre, Mevlana Rum ülkesinde bulunmasının nedenini şöyle açıklıyordu:

Yüce Tanrı'nın Rum halkı hakkında büyük inayeti vardır ve Sıddık-ı Ekber'in duasiyle de bu halk bütün ümmetin en merhamete lâyık olanıdır. En iyi ülke de Rum ülkesidir. Fakat bu diyarın insanları, Mülk sahibinin (Tanrı'nın) aşk âleminde ve derüni zevkten çok habersizdiler. Müsebbibü'l-Esbab (Tanrı) (şanı aziz olsun ve saltanatı yücelsin) hoş bir lûtufta bulundu, sebepsizlik âleminde bir sebep yaratarak bizi Horasan ülkesinden Rum vilâyetine çekip getirdi; haletlerimize de bu temiz toprakta konacak yer verdi ki, ledüni iksirimizden onların bakır gibi olan vücutlarına saçalım da onlar ramaniyle kimya, irfan âleminin mahremi ve dünya âriflerinin hemdemi olsunlar (...) Beni Horasan'dan çekip Yunanlılar içine getirdin ki onlarla haşır neşir olup hoş bir mezhlep vücuda getireyim.

Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde, Ahmed Yesevî Bektaş'ı şu sözlerle görevlendiriyordu:

Var seni Rûm'a saldı, Sıluçakarahöyük'ü sana yurt verdik, Rûm Abdallarına seni baş yaptık. Rûm'da gerçekler, budalalar, serhoşlar çoktur, artık hiçbir yerde eğlenme, hemen yürü.

Büyükbabası tarafından Mevlevîlere bağlanan ve müridleri olasılıkla Bektaşîlerle çok yakın ilişkiler içinde olan Bedreddin'in aslı, güçlü kültür ve aile bağlarının bulunduğu Rumeli'dir. Gördüğümüz gibi bütün *Menâkıbnâme* boyunca görevinin her şeyden önce Rum ülkesinde olduğu anlaşılmaktadır. Torunu, Bedreddin'i ülkesine bağlayan sıfatları art arda sıralamaktan zevk alır: o "Rum'un kameri", "Rum'un pertevi", "Rum'un Mansur'u", "Rum'un Bistâmî'si"dir, vb.³¹

30 Hallac Türk topraklarında, *age.*, c. II, s. 240-288 ve *O.M.*, c. II, s. 114: Mısır'da, Halep'te. Hallac'dan Nesimî'ye ruh göçü, *Massignon-Passion*, c. I, s. 85. İstendiyar'ın sarayında, *O.M.*, c. II, s. 35. Germiyan sarayında Ahmedî Hallac üzerine bir *Dâsitâne Mansûr* yazar, *age.*, s. 55, 110-113. Bektaşîler ve Hallac, *Passion*, c. I, s. 232-234; c. II, s. 77. Hallac'ın Türk dervişlerinin bütünü üzerindeki etkisi, *O.M.*, c. II, s. 104 ve dev. "Rum'un Mansur'u" Bedreddin, *mnk.*, s. 82.

31 Mevlana ve Rum ülkesi, Eflakî, *age.*, c. I, s. 199. Hacı Bektaş ve Rum, *Vilâyetnâme-Gölpınarlı*, s. 16 ve I. Melikoff, *Turcica* 20 (1988), s. 16. Ayrıca kars. *Şeyhü'r-Rum* olarak adlandırılan Hacı Bayram, Bayramoğlu, s. 37. Bedreddin'e *mnk'*de Rum ülkesiyle ilgili çeşitli adlar verilir: *munlâ-yi Rûm*, s. 45; *pertev-i Rûm*, s. 32; *mâh-i Rûm*, s. 79 vb.

İntikal biraz çelişkili bir biçimde iyi ayırt edilemese de hatırı sayılır bir boyutta olmalıdır. Tuna ve Bulgar bölgesinde geç bir döneme kadar onun adını da kullanarak mensubiyetlerini ilan edenlerden söz etmiştik. Börklüce'den kaynaklanan bir hareket de 19. yüzyıl gibi geç bir döneme kadar varlığını sürdürmüştür. Yabancı gezginler birbirleriyle yarışarcasına, bazıları belki de Bedreddin'in müridi Torlak Kemal'in mirasçıları olan Torlakların Osmanlı tarikatları içindeki öneminden söz eder; ancak bu yalnızca bir varsayımdır, çünkü çok genel bir anlamı olan bu niteleme yabancı gözlemciler tarafından yanlış anlaşılmıştır. 16. yüzyılda Nikolay onları Kalenderîlerden ayrı tutar; bu belki de 1416 isyanından sonra Torlakların altı çizili bir farklılık kazanmış olduklarının göstergesidir. Spandoni daha ileri giderek Torlaklar ile ünlü Hurufî şehit Nesimî arasında bağlantı kurar; bu da Hurufiyye ile Bedreddinîler arasındaki ilişkilerin bir olasılığın ötesine geçtiği görüşüne ulaşmamızı sağlar.³²

15. yüzyılda Bedreddin'in vaaz verdiği her yerde, Fazlullâh'dan kaynaklanan hareket (çok kıyma uğramış olmakla birlikte bu hareket 17. yüzyılda varlığını hâlâ sürdürmektedir) karşımıza çıkar: Edirne, Halep, Mısır, Sakız, Hurufî dâîlerin kol gezdiği Orta ve Doğu Anadolu. Bedreddin hayattayken Fazlullâh'ın başlıca müridi Ali el-A'lâ Kars'tan başlayarak Kırşehir'e kadar, hatra Rumeli'de, *Korsînâme*'de kendi ifadesiyle belirttiğine göre, "İstanbul'un ötesinde ve denizin karşı tarafında" vaazlar vermiştir. Aynı şekilde 1409'a doğru yazan Refî'i, kendi beyanına göre Nesimî tarafından Rum halkına vaaz vermek için gönderilmiştir. Aşıkpaşazade, Antakya bölgesinde Bedreddinîlerin varlığından söz etmektedir. Göl-pınarlı'ya göre, aslı bu bölgeden olan Bistâmî el-Hurufî ile Bedreddin arasında sıkı bir irtibat kurmak gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, Bedreddin'in ailesinin temasta olduğu Bayramî çevrelerden ünlü hekim ve şair Şeyhî gibi bazı kişiler, Nesimî ile sıkı ilişkiler içinde olmuşlardır. Hüseyin Ahlâtî gibi doğulu bir Türk olan ve onun gibi Halep'te yaşamış Nesimî'nin şahsiyeti ve düşüncesi ile Bedreddin arasında açık benzerlikler bulunmaktadır: Bedreddin gibi Nesimî de Hallac'la ilişkilendirilmektedir;

³² G.B. Rampoldi'ye göre 19. yüzyılda Börklüce'nin müridleri, *Annali Musulmani* 11 (1825), s. 115. Torlaklar ve Avrupalıların tonıklıkları üzerine, yukarıda böl. II, dipnot 63 ve Nicolay, s. 194-197; Torlaklar ve Nesimî üzerine, Spandugino, *Petit traité*, s. 223-224: "Torlaklar sayıca diğerlerinden çok üstün ve bu yeni bir din. Başlayalı yüz yıl bile olmamış. Söz konusu din Missini adında bir kişiyle başlamış, o da kurtarıcımız İsa'dan söz ettiği için işkence görmüş. Ve bu Missini İsa'nın Tanrı olduğunu söylüyormuş".

bazılarına göre, darağacında can vermiş olmaları açısından, Hallac ile Nesimî arasında bir tenâsüh bağı da vardır. Bedreddin de darağacında ölmüştür. Nesimî ile Bedreddin'in esin kaynakları çoğu zaman aynıdır; Bedreddin'in çok vurgulanmış olan İsevi kimliği Nesimî için de ileri sürülmüştür. Örneğin Spandoni ile Menavino onu Hristiyan sanmaktadır. Hristiyanlarla ayrıcalıklı ilişkileri var gibidir ve anısı geç dönemde Halep'teki Ermeni cemaati arasında sürdürülmüştür. Nesimî'nin temsilcisi olduğu Hurufî doktrini açıkça İsevi niteliktedir; İbn Arabî'ye göre İlm-i Hurûf İsevi bir ilimdir ve Hurufiler yeri geldiğinde Hristiyan Kutsal Kitapları'na ve dogmalarına gönderme yaparlar: Fazlullâh, Yahya İncili'ni bilmektedir, Ali el-A'lâ'nın bir müridi de İncillerin adını anmaktadır. Bir geç dönem Osmanlı yazarı Hurufilerin teslis dogmasını kabul ettiklerini ileri sürmektedir. Ayrıca Hurufiler, İsa'nın bu konudaki sözlerini anımsatarak, "ikinci doğuş" teması üzerinde tartışmalara girmektedir. Bedreddinîler ve Hüseyin Ahlâtî gibi, onlar da şarap içmekle suçlanmaktadır.³³

Bedreddin'in Azerbaycan'daki temasları ve Nimetullâh gibi İran sufi-

- 33 Gibb'e göre 17. yüzyıla kadar Hurufiler, *Ottoman Poetry*, s. 386. Mısır'da Hurufiler üzerindeki baskılar; Sultan Eşref Barsbay'ın bir yakını inancını inkâr etmek zorunda bırakılmıştır; Osmanlılarda durum (Şair Temennayi'nin idamı), Massignon-O.M., c. II, s. 114. 1576'da Bulgaristan'da Hurufî katliamları, İncelik, *Ottoman Empire*, s. 193. Edirne'de Hurufiler, Taşköprüzade-Rescher, s. 34; Sakız'da Hurufiler, Macaristanlı György, *Tractatus*, s. 20. Mısır'da Sultan Kansuh el-Gavri'nin Nesimî'ye büyük saygısı vardı, Massignon, yuk.mak., s. 118. II. Bayezid'in hükümdarlık döneminde idam edilen Hurufî şair Temennayi Kayserilidir, Gibb, *age.*, s. 383-385. Bedreddin Konya'da bir hocasıyla, belki de Fazlullâh el-Esterâbâdî'nin bir müridiyle İlm-i Hurûf okumuştur, yukarıda böl. II, dipnot 19. Ali el-A'lâ Anadolu ve Rumeli'de, *Encyclopaedia Iranica*, "Alî al-A'lâ" ve H. Ritter, "Die Anfänge der Hurûfisekte", *Oriens* 7 (1954), s. 51: "tâ zi-İstanbul bi-gazast ü zi-âb". Refi'i, Gibb, *age.*, s. 300; Şeyhî hakkında, karşı. A. Nihat, *Şeyhî Divanını Tetkik*; Hallac'la Nesimî arasındaki tenâsüh bağı, Massignon-O.M., c. II, s. 55. Nesimî'nin Halep'te şehit edilmesi, karşı. kronoloji konusundaki tartışma, K. Burill, *The Quatrains of Nesimî*, s. 27 ve dev. Ayrıca bkz. K. Kürkcüoğlu, *Seyyid Nesimî*, s. I-XXXII. Nesimî hakkında Spandoni, yukarıda dipnot 32. Menavino, Bombaci, *Littérature Turque*, s. 182. Nesimî ve Halep Ermenileri, Burill, *age.*, s. 36. Nesimî'nin Ermeni bir papazla (Bedreddin gibi) akraba olduğu iddiası, Massignon, O.M., c. II, s. 118. Nesimî'nin İsevi niteliği: "Ben İsa'nın yoldaşlarındandım", Burill, s. 202-203. İsevi bir ilim olarak İlm-i Hurûf, Chodkiewicz-Sceau, s. 103. Fazlullâh ve İnciller, Birge-Bektaşlı, s. 153 ve Et, "Fadl Allâh". Ali el-A'lâ'nın yegeni ve müridi, *Estevannâme* adlı eserinde Yeni Ahit'ten alıntılar yapar; Burill, s. 37. Hurufiler ve Teslis, *age.*, s. 36. Bir Hurufî yapıtında İsa'nın bir deyişi: "İki kez doğmayan gökyüzü krallığına giremez", karşı. Yahya 3, 3, aln.yap. Birge, s. 97. Ölümünden sonra diriliş teması üzerine, bkz. H.C. Puech, *En quête de la gnose*, c. I, s. 118; ayrıca karşı. Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, s. 517, 571-572. Hurufilerde şarap, Burill, s. 102-103 ve 205-206: "Hem şarabım, hem kadeh, hem de şârib".

liğin en gözde şahsiyetleriyle ilişki içindeki mürşidi Ahlâtî'nin temaslarından sonra, düşüncelerini yaymak için İran'dan Anadolu'ya gelen İran tasavvuf hareketleriyle Simavnalı şeyhin müridlerinin sıkı ilişkiler sürdürmüş olmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Hurufîler ile ilişkileri bir olasılıktır ama, Safevîler ile olan ilişkileri açıkça kanıtlanmıştır: Safevî şeyhi Cüneyd, 11. Murad'ın hükümdarlığı döneminde Erdebil'den Osmanlı topraklarına geldi, sonra Sadreddin'in Konya'da kurduğu zaviyede kaldı, daha sonra Karaman üzerinden gelerek, Aşıkpaşazade'ye göre, Arsuz dağına "kâfirlerin zamamından kalına" harabe halindeki bir kaleye yerleşti ve orayı onardı. Ona katılmak üzere, "Rum elinden Simavna Kadısı-Oğlu nice cem' oldu". Mısır sultanının emri üzerine onları oradan çıkarmak için Halep'ten bir ordu gönderildi: "Cüneydün yetmiş kadar adamın helâk etdiler. Yigirmi beşi Simavna Kadısı-Oğlu adamlarından idi".³⁴

Son olarak belirtilmesi gereken, Bedreddin'in üç büyük Osmanlı tarihinin kesişme noktasında yer aldığıdır. Mevlevîlerle olan ilişkilerini, onun soyundan gelenlerin Göynük kentini kendilerine merkez yapmış Bayramî/Melamîler ile kurdukları kanıtlanmış bağları ve Akşemseddin'in kişiliğini daha önce gördük. Görünüşe göre Bayramîlerin bir bölümü, Bedreddinîlerin konumuna çok yakın olan Osmanlı karşıtı bir geleneği ve riyâzâta dayalı, İsevî niretkli bir ideolojik yapıyı korumuştur: Gerek Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlık döneminde idam edilen İsmâil Maşûkî kişiliği, gerekse daha sonra Şeyh Hamza Bosnevî'den kaynaklanan hareket, bu akımın iyi birer örneğidir.³⁵

Bedreddin ile Bektaşîler arasındaki ilişkilere gelince, her iki harekette görülen birçok benzerlik nedeniyle aralarında bir akrabalık olduğu varsayılabilir, ancak araştırmaların bugünkü durumunda bu bağı olgularla kesin olarak kanıtlamaya olanak yoktur. Bedreddinîlerin bir bölümünün, ideolojik yakınlıkların ve merkezi iktidara karşı ortak bir muhalefetin çekiciliğine kapılarak, kurulma sürecinde olan tarikatı katıldığı varsayılmaktadır. Bu muhalefet 16. yüzyılda bir dizi Osmanlı karşıtı büyük ayaklanmaya yol açtı: Bunlardan biri doğrudan Bektaş'ın soyundan gelen bir kişi tarafından yönetildi. Tarikatı örgütleyen Balım Sultan aslen, Bedreddin'in görüşlerini vazettiği merkezlerden bir olan Meriç vadisindendi. Simavnalı şeyh gibi o da karma bir İslam-Hristiyan çevresinde yetişmişti ve tari-

³⁴ Aşıkpaşazade, s. 250.

³⁵ Osmanlı karşıtı Bayramîler, *Yerasimos-Fondation*, s. 60. İsmâil Maşûkî hakkında, Evliya Çelebi, c. I, s. 316; Bayramoğlu, c. I, s. 78; M.H. Bayrı, *İstanbul Folkloru*, s. 155-156; İnalcık-*Ottoman Empire*, s. 192; Ocak, *O.A.* 10 (1990), s. 49-58. 1561'de idam edilen Hamza Bosnevî, Bayramoğlu, s. 78; İnalcık, *age.*, s. 192.

katın Rumeli'deki merkezi olan tekke onun doğduğu bölgede, Seyyid Gazi'de kuruldu. Daha önce de değindiğimiz gibi, Seyyid Gazi Bedreddin'in babasının silah arkadaşı ve akrabası Hacı İlbeyi ile aynı kişi olabilir. Bedreddinî ve Bektaşî çevreler birçok noktada örtüşmektedir: Hurufiler ile aynı sıkı ilişkiler; Hallac kaynaklı, Enel-hak kavramına ve dâr-ı Mansur'a odaklanmış düşünce akımlarına aynı bağlılık; takıyyeye ve birkaç temel hadis-i kudsi'ye ("nefsini bilen Rabbini de bilir"; "Ben gizli bir defineydim") dayanan aynı sufi silsile. Her iki toplulukta da Celaleddin Rûmî, İbn Arabî, Sühreverdi büyük saygı görür; şiirlerde hem Yunus Emre çizgisindeki âşıkların etkisi, hem de belirli ölçüde İran etkisi hissedilir (Anadolu'daki çeşitli Kızılbaş remaları). Aynı heterodoks uygulamalar (şarap içme, erkekli kadınlı meclisler), Hristiyanlarla aynı ayrıcalıklı ilişkiler, aynı bağdaştırmacı alışkanlıklar, Sarı Saltık ve Borklıce'nin su üzerinde yürütmesi gibi aynı İsevî kerametler görülür.³⁶

36 16. yüzyıl başında Osmanlı karşıtı isyanlar, *Hist. Emp. Ott.*, Mantran (ed.), s. 149; ayrıca karş. Ocak, *O.A.* 3 (1982), s. 73-74. Balım Sultan hakkında, Birge, s. 56, Seyyid Gazi tekkesi, Beldiceanu-Recherches, s. 210, dipnot 59. Seyyid Gozi'nin Hacı İlbeyi olma ihtimali, *age.*, s. 58. Bektaşîler ve Hurufiler, Birge, s. 149 ve dev. Bektaşîler, Ene'l-Hak ve dâr-ı Mansur teması üzerine, Massignon, *O.M.*, c. II, s. 93-139. Bektaşîlerde takıyye, Hadis-i Kudsiler ("men arafa nefsehu fakat arafa rabbahu" ve "küntü kenz"), Birge, s. 14, 109, 150. Rûmî'ye, İbn Arabî'ye, Sühreverdi'ye yönelik Bektaşî yakarılırları, *age.*, s. 198. Bektaşîlerin kendilerinden saydığı Yunus Emre, *age.*, s. 53-55; Niyazi Mısırî'nin yorumu, *age.*, s. 107-109; Bedreddin tarafından Ahlâdî'nin başucunda Yunus Emre'den dizeler okunuşu, *mnk.*, s. 82. Kızılbaşlar ve Bektaşîler, Birge, s. 64, dipnot 4. Kadın-erkek karışık meclisler, *age.*, s. 85, 138, 161, 175-201, vb. Hristiyanlarla ilişkiler, Hasluck-*Christianity*, çeş. yer.; bağdaştırmacılık, *age.* ve Ocak, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hristiyan Dinî Etkileşimleri ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Belleten* 155 (1991), s. 661-673. İsevî kerametler hakkında, bkz. yukarıda böl. II, dipnot 93.

SONUÇ

BEDREDDİN VE OYNADIĞI ROL

“Bedreddin Rum ülkesinin Hallac-ı Mansur’udur” (Şeyh Hüseyin Ahlârî).

Bedreddin’in hayatına, yapıtlarına ve etkisine değgin bu analizin sonuna geldik; bu kişiliğin sınırlarını saptamanın kolay olmadığı görülüyor. Onun hakkında kendi yapıtlarından doğrudan alınmış kesin bilgilerden ya da politika ve din alanında kişisel olarak aldığı tavırlardan yola çıkılarak değil, menakıbnamesinin yazarı tarafından aktarılan hayat hikâyesinden kesitleri birleştirerek ya da sufi müridlerini, aile bağlarını, gerçek ya da varsayımlara dayalı muridlerinin coğrafi alanlarını ve hareketlerini inceleyerek, dolaylı bilgilere ulaşıyor. Ibn Arabî onun üstadı olduğuna göre, Bedreddin’in düşüncelerinin Endülüslü sufininkilerle aynı olduğu varsayılıyor. En ateşli müridlerinden şu ya da bu şahsın Hristiyanlara karşı açıkça dinlerüstü bir tutum benimsemesine, ya da sosyal düşünce ve toprak mülkiyeti alanında devrimci tavırlar almasına bakılarak, Simavnah şeyhin dinlerüstü ve kolektivist bir anlayışa sahip olduğu kesin sayılıyor. Birçok heterodoks tarikatın ondan kaynaklanan hareketle benzerlikler göstermesine ve 17. yüzyılda Niyazi Mısri gibi pek ortodoks sayılamayacak mutasavvıfların onu sahiplenmesine bakılarak, Bedreddin onlarla bir tutuluyor. Ashında Bedreddin’in siyasi tavrı bile kesinlikle saptanmış değildir; 1416 isyanı ona mal edilse de, onun bu isyanın itaat edilen şefi ve etkin elebaşı olduğu, kuşkusuz Osmanlı yanlısı kaynaklar tarafından ileri sürülen, ancak başta torunu olmak üzere yakınları tarafından sürekli olarak reddedilen bir varsayımdan öteye geçmemektedir.

Bu çekinceler Bedreddin’in rolünü küçültmeye değil, politik konumu gibi dinsel etkisiyle ilgili bilançonun da eğretiliğini koruduğunu göstermeye yöneliktir. Bu alanda, kesin oldukları sanılan bilgiler sağlam değildir

ve sağlam bilgilere ulaşmak için, büyük ölçüde Bedreddin'in yapıtlarının, tefsircilerinin çalışmalarının ve Arap, İran ve Türk kaynaklarındaki belgelerin sistemli olarak taranması gerekmektedir.

Yine de, ister silahlı isyana sadece adını vermiş, ister bu hareketin gerçekten örgütleyicisi olmuş olsun; ister ortodoks İslam'ın bir âlimi ve zararsız bir sufi, ister yola gelmez bir sapkın ve cüretkâr bir dinlerüstü bağdaştırmacı olsun; Simavnalı Bedreddin'in belli düşünce hareketlerinin ve sosyopolitik gerginliklerin kesişme noktasında yer aldığı açıktır. Bu hareketler, gelişmesinin özellikle sorunlu bir döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını tehdit etmekle kalmamış, yüzyıllar boyunca Osmanlı sınırlarının içinde kaynaşma halinde kalacak "merkezkaç" nitelikli geniş "sosyo-mistik" gruplarla padişahların devleti arasındaki ilişkilere egemen olacak çatışma verilerini de yerleştirmiştir.

Trakya'da doğmuş, Makedonya'da ölmüş, bazı grupların hâlâ onun adını sahiplendiği Bulgaristan'ın Tuna kesiminde erkinlik göstermiş ve müridlerinin bir kısmını buradan toplamış bu sufinin şahsiyetinin güçlü izi esas olarak Balkan İslam'ında hissedilmiş olmalıdır. Ancak Şeyh Bedreddin özellikle Türkiye'de, büyük şair Nazım Hikmet'in yazdığı destandan ve Türk ve Alman bilim adamlarının yaptıkları araştırmalardan sonra şairin bir şekilde yeniden ünlenmiştir.

Türk-Osmanlı İslam'ından ya da çağdaş politik ideolojiden kaynaklanan nedenlerle, Simavnalı Şeyh Bedreddin birçok Türk için büyük bir dava uğruna şehit olmuş insanın en yetkin örneklerinden birini temsil ediyor. O bu nedenle, nesnel Tarih'in olduğu gibi şiirsel efsanenin de nazarında bir bakıma, 15. yüzyılda müridlerinin dedikleri gibi, "Diyar-ı Rum'un pertevi" ve "Türklerin Hallac-ı Mansur'u"dur.

KRONOLOJİ

1204	Bizans'ın IV. Haçlı seferine katılan Franklar tarafından fethi
1205-1211	I. Keyhüsrev, Konya Selçuklu Sultanı
1205-1211	İbn Arabî'nin Anadolu'da kaldığı süre
1207-1274	Celaeddin Rûmî'nin hayatı
1203-1272	Sadreddin Konevî'nin hayatı
1211-1220	I. İzzeddin Keykâvus'un hükümdarlık dönemi
1220-1237	I. Alaeddin Keykubat
1237-1246	II. Keyhüsrev
1240	Bahailerin Selçuklulara karşı ayaklanması
1243	Moğolların Kosedag'da Selçuklulara karşı kazandığı zafer
1248-1270	Hacı Bektaş Anadolu'da (yaklaşık tarihler)
1246-1261	II. İzzeddin Keykâvus'un hükümdarlık dönemi
1258	Bağdat'ın Moğollar tarafından fethi
1261	Konstantinopolis'in Bizanslılar tarafından geri alınması
1261-1282	Bizans'ta VIII. Mihail Paleologos'un hükümdarlık dönemi
1261	Türkmen Karamanlı hanedanının başlangıç dönemi
1282-1328	II. Andronikos Paleologos 1298-1302: Menakıbnâme'ye göre Bedreddin'in ailesiyle akrabaları bulunan Selçuklu sultanı III. Alaeddin Keykubat'ın hükümdarlık dönemi
1290-1324	Osman'ın hükümdarlık dönemi 1320'ye doğru Hüseyin Ahlâtî'nin doğumu.
1324-1362	Orhan'ın hükümdarlık dönemi
1326	Osmanlıların Bursa'yı fethi
1331	Nikea/İznik'in alınışı
1332dol. -1352	Davud-ı Kayserî İznik'te ders veriyor
1347-1354	Bizans'ta VI. İoannes Kantakuzenos'un hükümdarlık dönemi 1350-1360'a doğru Ahlâtî ve Nîmetullâh Kirmanî Mısır'da Seyyid Muhammed Aftabî'nin gözetiminde birlikte öğrenim görürler
1354-1391	V. İoannes Paleologos'un hükümdarlığı

- 1354 Gelibolu'nun Türkler tarafından alınışı; Trakya fethinin başlangıç dönemi
- 1354 Malkara ve İpsala'nın alınışı
- 1357 Orhan'ın oğlu Süleyman'ın ölümü (Trakya'da, Bolayır'da gömülmüştür)
- 1359-1361 Dimetoka'nın Hacı İlbeyi tarafından alınışı
- 1358-59/H.760: Simavna'da, Gazi İsrâil ve Hristiyan bânının kızının evliliğinden Bedreddin'in doğuşu**
- 1362-1389 I. Murad'ın hükümdarlık dönemi
- 1361-1369 Edirne/Adrianopolis'in Türkler tarafından fethi
- 1378-79'a kadar Bedreddin Edirne'de ailesiyle birlikte yaşamıştır.**
- 1380'e doğru: Bedreddin Bursa'da eğitim görür.**
- 1381'e doğru: Bedreddin bir yıllığına Konya'dadır.**
- 1381 ile 1383 arasında Bedreddin Kudüs üzerinden Kahire'ye doğru yolculuğa çıkar.**
- 1382 Çerkez Berkuk Mısır sultanı olur
- Aralık 1383 (şevval 785): Bedreddin Kahire'ye varır.**
- 1384: Bedreddin Mekke'de ve Medine'de, sonra Mısır'a dönüş.**
- 1386-1418 Eflak voyvodası Büyük Mircea'nın hükümdarlık dönemi
- 1389 Osmanlıların Sırlara karşı kazandığı Kosova zaferi
- 1389-1402 Yıldırım Bayezid'in hükümdarlık dönemi
- 1391-1425 Bizans'ta II. Manuel Paleologos'un hükümdarlık dönemi
- 1391: Bedreddin'in oğlu İsmail'in doğumu.**
- 1392-1439 Kastamonu ve Sinop Beyi İsfendiyar'ın iktidarda kaldığı dönem
- 1395'e doğru: Bedreddin Berkuk'un oğlu Ferec'in hocası. Hüseyin Ahlâtî ile karşılaşma.**
- 1394 Hurufiliğin kurucusu Fazlullâh'ın Nahçıvan'da idamı
- 1396 Osmanlıların Hristiyan koalisyonuna karşı kazandığı Nikopolis/Niğbolu zaferi
- 1397 1423 Türkmen Karaman beyi Alaeddin'in hükümdarlık dönemi
- Haziran 1399 Berknk'un ölümü ve Ferec'in iktidara gelişi
- 1400 Hurufî Ali el-A'lâ Anadolu'ya vaaz vermeye gelir (Kırşchir, Trabzon bölgesi; yazıları Rumeli'de yayılır)
- Ekim 1400 Antakyalı Hurufî Bistâmî, Timur'un Halep'i yağmalamasında bulunur
- Aralık 1400-Şubat 1401: Kadı İsrâil'in hizmetkârı Şahne Musa Timur'a karşı Şam savunmasına katılır.**
- Temmuz 1402 I. Bayezid Ankara savaşında Timur tarafından yenilgiye uğratılır
- Aralık 1402-
- Ocak 1403 Timur İzmir'de ve Efes'te

- 1403 Mart sonu Timur'un torunu Muhammed Sultan'ın Karahisar'da ölümü
- Nisan 1403 Sisam'da Timur'dan kaçan Ayasluğlu ve Balatlı Türkler bulunduğu saptanır
(Börklüce Mustafa'nın Sisam'da kalışı?)
Nisan 1403'e doğru Bedreddin Tebriz ve Sultaniye'de, Muhammed Sultan'ın naaşım taşıyan kafileyi izler.
- Mayıs 1403 Timur Erzurum'da
1403 sonu: Bedreddin Timur'un Karabağ'daki karargâhında.
1404-1405: Mısır'a dönüş, Ahlatî'nin ölümü ve Bedreddin'in Halep üzerinden, Anadolu, Sakız, Trakya yoluyla Edirne'ye dönüşü.
- 1404-1405 Hurufî şair Nesimî'nin Halep'te idamı (Menakıbnâme'ye göre, (s. 85) Bedreddin Halep'te Nesimî'nin idam fetvasını veren kişiyle karşılaşır). Bununla birlikte birçok yazar Nesimî'nin ölüm tarihini 1417-18 olarak belirler.
- Eylül 1405 Sultan Ferec'in tahttan indirilmesi
- 1403-1407 İzmiroğlu Cüneyd Aydın beyliğinin bir kısmının efendisidir
1405-1411: Bedreddin Edirne'de.
1405-1406'ya doğru: İsmail'in oğlu ve Bedreddin'in torunu Hafız Halil'in doğumu. Annesi Harmana'nın ailesi Hristiyanlıdır.
1410: Bedreddin'in oğlu İsmail ile Börklüce Mustafa'nın Menderes üzerindeki Nizar'da karşılaşması.
İsmail orada ölür.
- 1407-1411 İzmiroğlu Cüneyd, Edirne'nin doğusunda Achridos/ Ohri sancakbeyi
- 1411-1413 Musa Çelebi'nin Osmanlı Rumelisi'nde hükümdarlık dönemi
1411-1413: Bedreddin Musa'nın kazaskeri; Börklüce Bedreddin'in kethüdası.
- 1413-1421 I. Mehmed'in (Çelebi) hükümdarlık dönemi
1413-1414: Bedreddin İznik'te sürgünde.
Börklüce'nin Aydınclı'nda propagandası.
- 1415 İzmir'in I. Mehmed tarafından fethi; Cüneyd'i Niğbolu sancakbeyliğine gönderir
- Nisan 1415 Bayezid'in oğlu olduğunu iddia eden Düzmece Mustafa Sinop'ta
- Temmuz 1415 Düzmece Mustafa Eflak'ta
- Eylül 1415 Girit'te sosyal karışıklık
1416 yılı içinde Börklüce ve Torlak Kemal'in Karaburun ve Manisa'da isyanı ve yenilgisi.

Temmuz 1416: Bedreddin Sinop'ta İsfendiyar'ın yanında.
1416 sonbaharı: Bedreddin Eflak'ta ve Bulgaristan'da.
Tutuklanır ve Makedonya'da, Serez'de I. Mehmed'in karşısına çıkarılır.

Ekim 1416 Düzmece Mustafa ve Cüneyd Bulgaristan'da ve Makedonya'da
Kasım-Aralık 1416 Düzmece ve Cüneyd I. Mehmed tarafından Selanik'te kuşatılır.

18 Aralık 1416 (H. 819 şevval ayının 27'si, Cuma günü)
Bedreddin'in Serez'de idamı.

1419 Hurufî şeyhi Alî el-A'lâ'nın ölümü

1421-1451 II. Murad'ın hükümdarlık dönemi

1421-1451 Safevî şeyhi Cüneyd'in Konya'da Sadreddinîler ve Antakya yakınında Amanos dağında Bedreddinîlerle temasları

1422 II. Murad Düzmece Mustafa'yı yener ve idam ettirir.

1422 Karaburun Türklerinin yardımıyla Cüneyd'in Aydıneli'ni yeniden fethi

1422-23: Bedreddin'in torunu Hafız Halil Edirne'de Eski Cami'nin imamı olur.

1425 Ipsili (İpsala) kalesinde kuşatılan Cüneyd Osmanlılar tarafından idam edilir

1444 II. Murad'ın Varna'da Haçlılar'a karşı zaferi

1444 Şehzade Mehmed'in (Fatih) dostu olan bir II Hurufînin Edirne'de idamı

1448: Hafız Halil iki amcasıyla birlikte Göynük'te Akşemseddin'in yanında.

Ekim 1448: Hafız Halil II. Murad'ın János Hunyadi'nin Macarlarına karşı çıktığı sefere katılır, sonra Bedreddin'in eski taraftarlarıyla buluştuğu Plovdiv (Filibe) ve Zagra'ya gider.

1448-1453: Hafız Halil Edirne'de.

1451-1481 Fatih Sultan Mehmed'in hükümdarlık dönemi

1453: Hafız Halil İstanbul'un fethine katılır.

1454 Bistâmî'nin Antakya'da ölümü

1454: Hafız Halil Serez'de Bedreddin'in türbesinde bekçilik eder.

1455: Hafız Halil Dimetoka üzerinden geçerek Simavna'da ailesinin yanına gider.

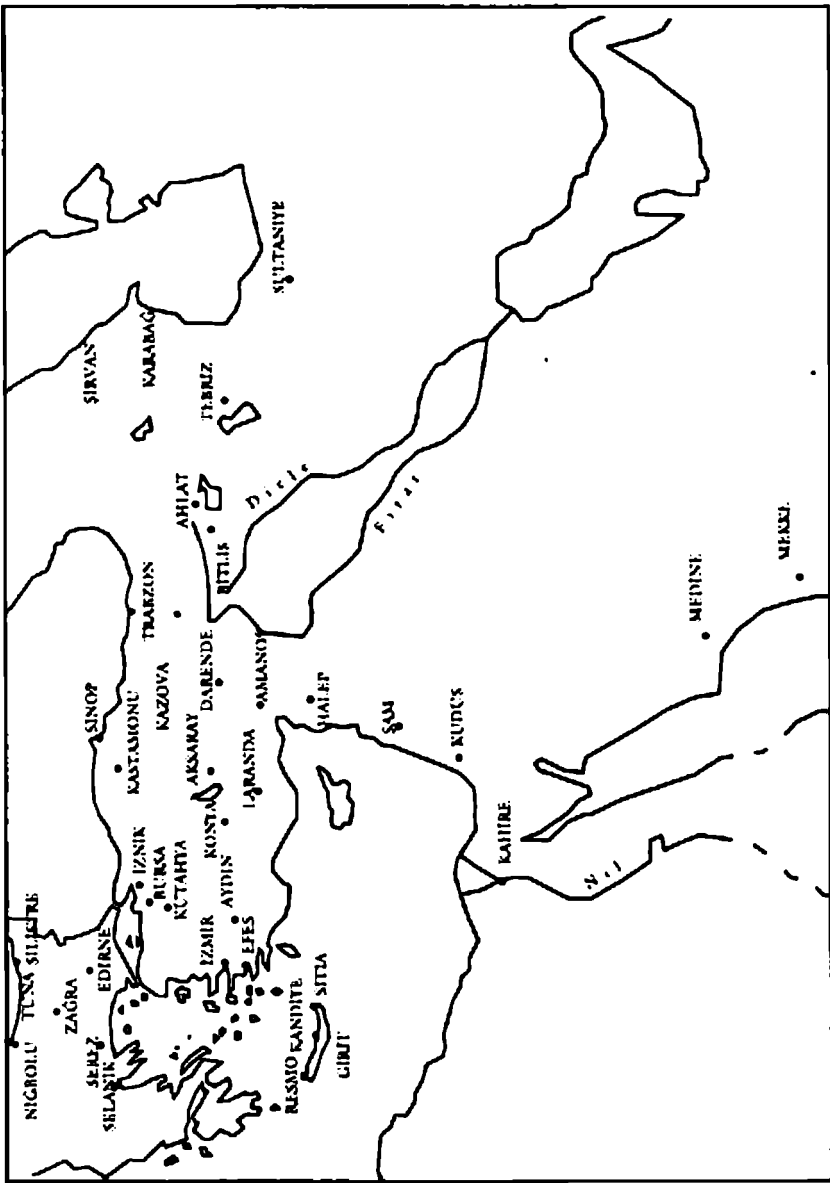
1455 ve 1460 arası: Bedreddin Menakıbnamesi'nin olası yazılış tarihi.

1481-1512 II. Bayezid'in hükümdarlık dönemi

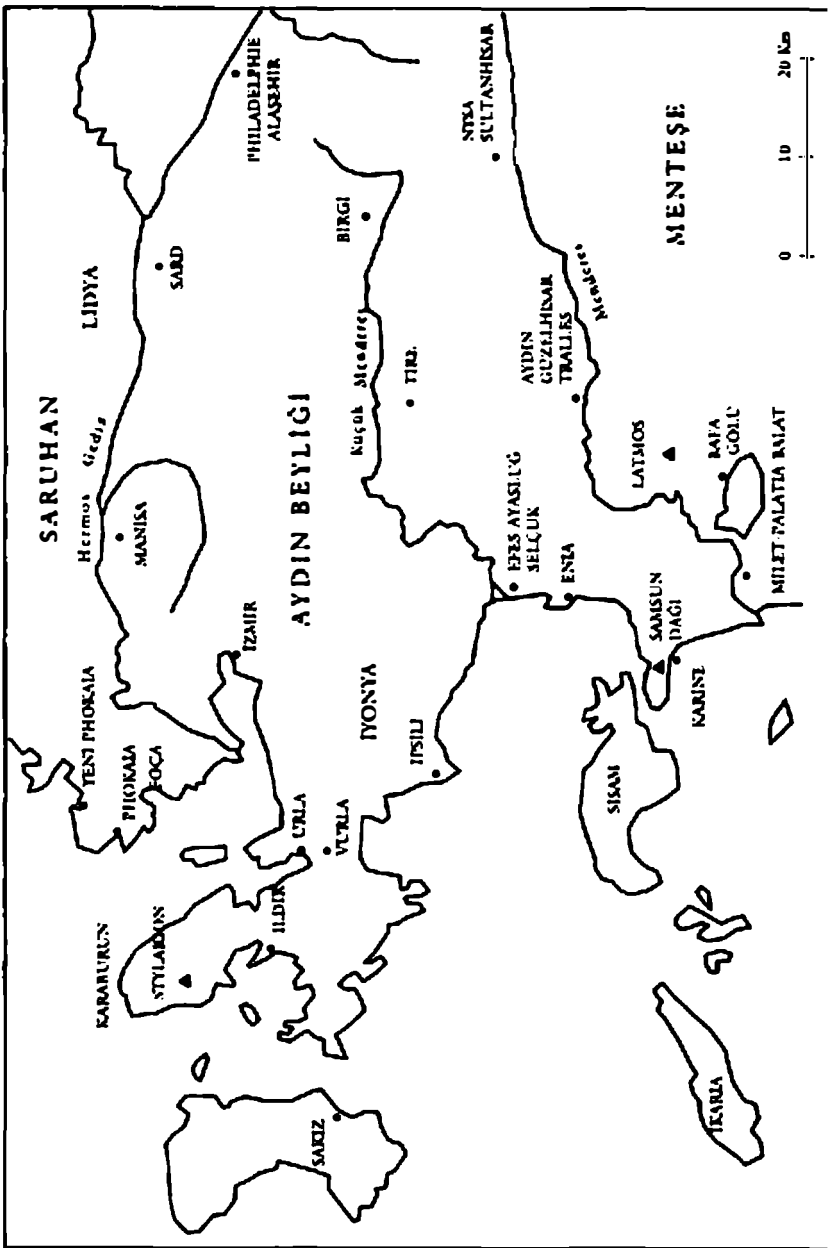
1491: Vâridât'ın tefsircisi Simavlı Molla Hâlî'nin ölümü

Temmuz 1492 Bir Torlak Arnavutluk'ta II. Bayezid'i öldürme girişiminde bulunur

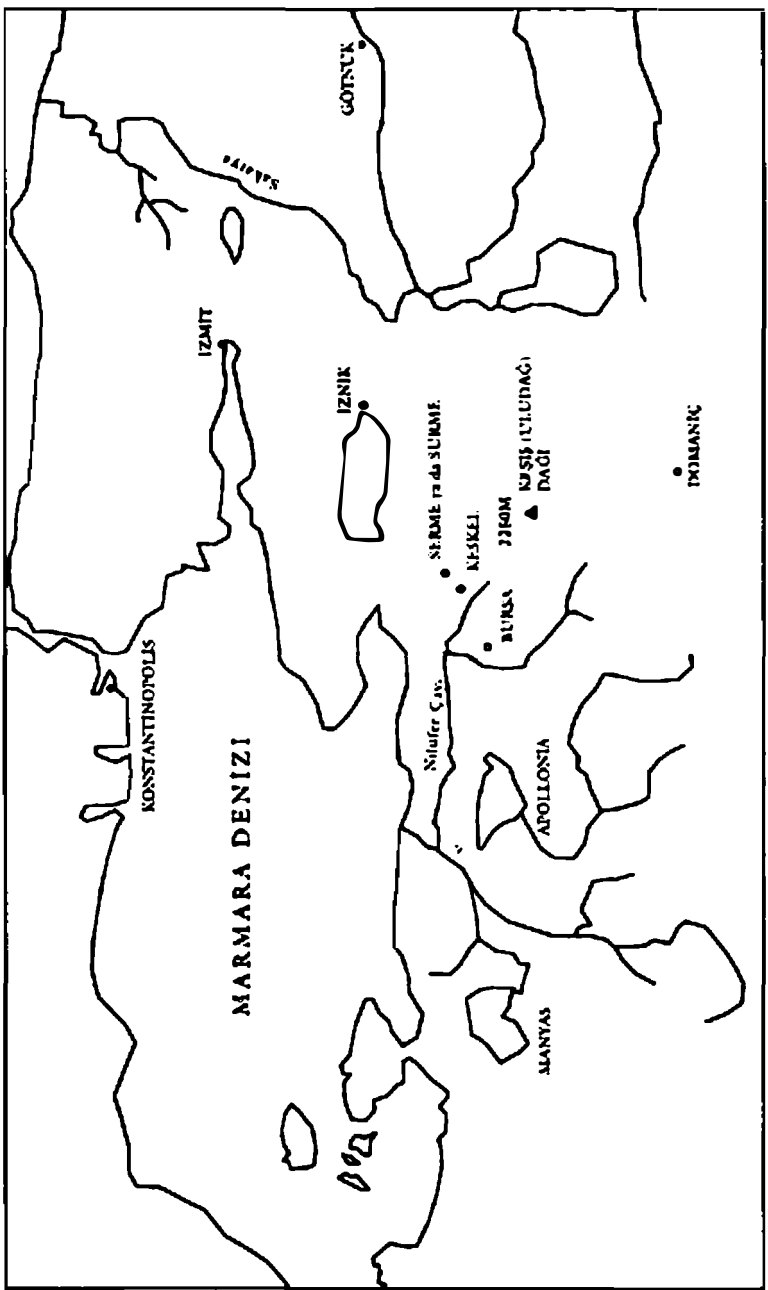
- 1511 Şahkulu ayaklanması
- 1512-1520 I. Selim'in hükümdarlık dönemi
1516: Bedreddin'in tefsircisi İskilipli Muhyiddin Muhammed'in ölümü.
- 1520-1566 Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlık dönemi
- 1520 Şahveli ayaklanması
- 1526 Molla Kâbız'ın idamı
- 1526-27 Hacı Bektaş'ın soyundan olduğunu iddia eden Kalenderoğlu'nun ayaklanması
- 1528-29 Melâmî İsmail Maşûkî'nin idamı
- 1540 Seyyid İbrahim'in idamı
- 1561 Şeyh Hamza Bosnevî'nin idamı
1571: Varna'lı ve Ankhialos'lu Bedreddinilere karşı önlemler.
- 1571 Bulgaristan'da Hurufî kıyımı
1617/18-1694: Bedreddin'in ve İbn Arabî'nin hayranı, mutasavvıf şair Niyazi Mısri'nin hayatı.



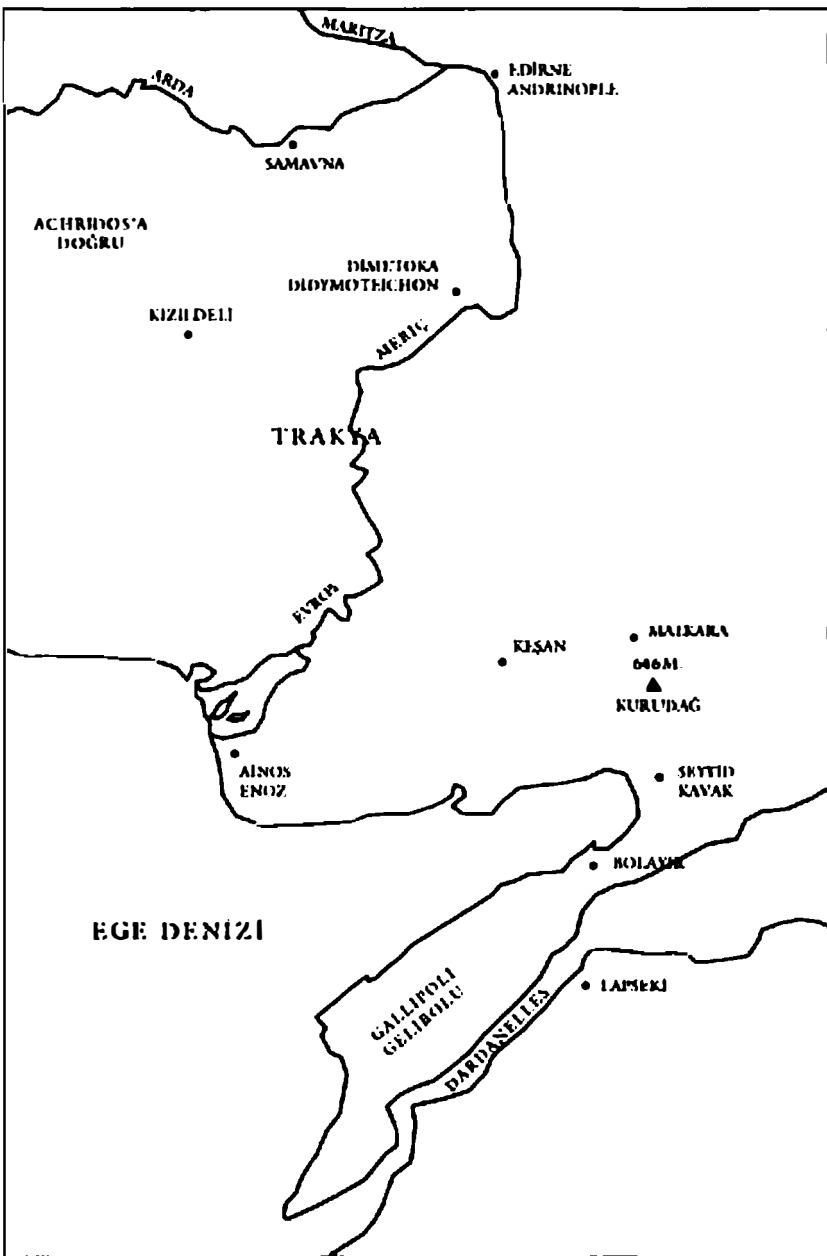
Bedreddin'in Yolculukları ve Turaftarlarının Görüldüğü Yerler.



15. Yüzyıl Başında Aydın Beyliği.







KAYNAKLAR

Dipnotlarda kullanılan kısaltmalar, aşağıdaki ilgili yapıtlardan ve dergilerden önce italik harflerle verilmiştir.

I- ANSIKLOPEDİLER, KAYNAKÇALAR, KRONOLOJİK YAPITLAR, KATALOGLAR, HARİTALAR, REHBERLER, EL KİTAPLARI

Bursalı, M. T. *Osmanlı Müellifleri*, 3 c., İstanbul, H. 1333.

Cuinet, V. *La Turquie d'Asie, Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*, 4 c., Paris, 1890.

Danışmend-Kronoloji: Danışmend, İ. H. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I, İstanbul, 1971.

EI: Encyclopedie de l'Islam, 1. bas., Paris-Leiden, 1913-1938 ve 2. bas., Leiden, 1960 ve sonrası.

Encyclopaedia Iranica, Londra-Boston-Melbourne, 1985 ve sonrası.

EJ: Encyclopaedia Judaica, Kudüs.

İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1940 ve sonrası.

Janin-Géographie: Janin, R. *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, le partie, le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, c. III, Les églises et les monastères, Paris, 1953.

Janin-Grands Centres: Janin, R. *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975.

JE: Jewish Encyclopaedia, New York-Londra.

Joanne, A. ve E. Isambert, *Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient*, Paris, 1861.

Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lügat-it-Türk*, B. Atalay (ed.), 4 c., Ankara, 1986.

Kâtip Çelebi [Hacı Kalfa (Mustafa bin Abdullah)]. *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*, G. Fluegel (ed.), 7 c.

Kazhdan, E. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, 1991.

Kiepert, H. *Spezialkarte vom westlichen Kleinasien*, Berlin, 1890.

Litourgicon, N. Edelby (ed.), Beyrut, 1960.

Mecdi. *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*, İstanbul, H. 1269.

Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu, Ankara, 1987 ve sonrası.

- Onder, M. *Mevlana Bibliyografyası*, 2 c., Ankara, 1974.
- Pitcher, D. E. *An Historical Geography of the Ottoman Empire*, Leiden, 1972.
- Ramsay, W. M. *The Historical Geography of Asia Minor*, Royal Geographical Society's Suppl. Papers, c. IV, Londra, 1890.
- Synaxaire. *Synaxaire, Vies des Saints de l'Eglise Orthodoxe*, Macaire de Simonos-Petras (çev.), Selanik, 1987.
- Synaxaire métrique*. D. Guillaume, *Synaxaire métrique et des Ménées*, Roma, 1991.
- Taşköprüzade'l-urât*. Taşköprüzade İsâmuddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *ç-Şa-kâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, A. S. Furat (ed.), İstanbul, 1985.
- Taşköprüzade-Rescher. Es-Şaqa'iq En-No'manijje*, O. Rescher (ed. ve Alm. çev.), İstanbul-Stuttgart, 1927-1934.
- Tatçı, M. *Yunus Emre Bibliyografyası*, Ankara, 1988.
- Texier, C. *Description de l'Asie Mineure faite par ordre du gouvernement français*, 3 c., Paris, 1839-1849.
- Traité d'Etudes Byzantines*, P. Lemerle (ed.): c. 1, V. Grumel, *La chronologie*, Paris, 1958.
- Vie des Saints et Bienheureux*, RRPP Bénédictins, Paris, 1949.
- Visquenel, A. *Voyage dans la Turquie d'Europe*, 2 c., Paris, 1868.
- Yahia, O. *Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabî*, 2 c., Şam, 1964.
- Zambaur, E. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Bad Pyrmont, 1955.

II- KAYNAKLAR: DİZİLER, DERLEMELER

- Actes de l'Athos. Dionysiou* (N. Oikonomidis); *Esphigmenou* (J. Lefort); *Kastamonitou* (N. Oikonomidis); *Kutlumus* (P. Lemerle); *Lavra I-IV* (Lemerle ve diğ.).
- Actes du patriarcat-Darrouzès*. J. Darrouzès, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, c. 1, Les Actes des Patriarches, fas. V, VI ve VII, Paris, 1977, 1979, 1991.
- Arif-Hadîth*. Mehmed Arif, *1001 Hadîth*, Kahire, H. 1325; ve A. Kahraman (ed.), 2 c., İstanbul, tarihsiz.
- Atsız: Osmanlı Tarihleri. Osmanlı Tarihinin Ana Kaynakları*: 1- Dâstân ve Tevârih-i Âl-i Osman (Ahmedî); 2- Belçetu't-Tevârih (Şükrullah); 3- Tevârih-i Âl-i Osman (Aşıkpaşaoğlu Aşıkî); 4- Osmanlı Sultanları Tarihi (Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa); 5- Câm-i Cem-Ayin (Bayatlı Mahmud Oğlu Hasan), C. N. Atsız (ed.), İstanbul, 1949.
- Atsız-Takvimler. Osmanlı Tarihine Ait Takvimler*, İstanbul, 1961.
- Beldiceanu-Actes*. N. Beldiceanu, *Les Actes des Premiers Sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*, I, Actes de Mehmed II et de Bayezid II du Ms. Fonds Turc Ancien 39, Paris-La Haye, 1960.
- Beldiceanu-Recherches*. I. Beldiceanu-Sreinher, "Recherches sur les Actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I", *Acta Historica*, VII, Münih, 1967.

- Bonn: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1828-1897.
- CFHB: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Berlin-Roma-Washington-Viyana, 1967 ve sonrası.
- Dölger, F. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, Münih-Berlin, 1924 ve sonrası.
- Gelchich ve Thalloczy. J. Gelchich ve L. Thalloczy, *Diplomatarium relationum reipublicae ragusanae cum regno Hungariae*, Budapeşte, 1897.
- Giese, F. *Die altosmanischen anonymen Chroniken*, Breslau, 1922.
- Gioffrè, D. "Arti Rogati in Chio nella seconda metà del XIV secolo", *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 34 (1962).
- Gouillard, J. *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1968.
- Gökbilgin. M. T. Gökbilgin, XV.-XVI. Asırlarda Edirne Paşa Livası, vakıflar-mülkler-mukataalar, İstanbul, 1952.
- Huart, C. "Textes persans relatifs à la secte des Hourouffis", *E. J. W. Gibb Memorial Series*, IX, Leiden Londra, 1909.
- IFAO: "Voyages en Égypte" dizisi, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- İnalcık-Süret. H. İnalcık, (ed.), *Süret-i defter-i sancak-i Arnavid*, Ankara, 1954.
- İnalcık-Tetkikler. H. İnalcık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*, I, Ankara, 1954.
- Iorga, *Notes et extraits*, ROL. N. Iorga, "Notes et extraits pour servir à l'Histoire des croisades au XVe siècle", *Revue de l'Orient Latin*, 2, 3, 4, 1896.
- Krekric. B. Krekric, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen-Age*, Paris, 1961.
- PG. J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, Paris, 1857 ve sonrası.
- RIIC: *Recueil des historiens des croisades*, 16 c., Paris, 1841-1906: Documents arméniens, 2 c. (1869 ve 1906); Historiens grecs, 2 c. (1875 ve 1881); Historiens occidentaux, 5 c. (1844-95); Historiens orientaux, 5 c. (1872-1906); Lois, 2 c. (1841 ve 1843).
- SC: *Sources Chrétiennes*, Paris.
- Thiriet-Assemblées. F. Thiriet, *Délibérations des Assemblées vénitiennes concernant la Roumanie*, 1 (1160-1363), 2 (1364-1463), Paris, 1966, 1971.
- Thiriet-Sénat. F. Thiriet, *Regestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Roumanie*, 1 (1329-1399), 2 (1400-1430), Paris, 1958, 1959.

III- KAYNAKLAR: YAZARLAR VE İLGİLİ KISALTMALAR

- Abd al-Karim al-Jili. *De l'Homme Universel*, Burckhardt (çev.), Paris, 1986.
- Abdürrezzak Kirmânî. karş. Aubin, Kaynaklar IV.
- Ahmed Eflâkî. *Âriflerin Menkıbeleri*, T. Yazıcı (çev.), 2 c., 2. baskı, İstanbul, 1964.
- Ahmed Eflâkî. *Les Saints des Derviches tourneurs (Mendakibu'l-Arifin)*, Cl. Huart (çev.), 2 c., Paris, 1918-1922.
- Ahmedi. karş. Atsız, Kaynaklar II.

Ahmedî-Ünver: Ahmedî. *İskendernâme*, inceleme-tıpkıbasım, İ. Ünver (ed.), Ankara, 1983.

Aşıkpaşazade. karş. Atsız, Kaynaklar II.

Attar. *Le Livre Divin (Elahi-Nameh)*, F. Rouhani (çev.), Paris, 1961.

Attar. *Le Mémorial des Saints*, A. Pavet de Courteille (çev.), Paris, 1976.

Bedreddin. ayr. karş. Kissling, Kaynaklar IV.

Bedreddin. *Câmi'u'l-fusileyn*, 2 c., Kahire, H. 1300.

Bedreddin-Dindar: B. Dindar, *Şayh Badr al-Din Mahmûd et ses Wâridât*, tez, Paris IV Üniversitesi, Paris, 1975.

Bedreddin-Wâridât: B. Dindar, *Şayh Badr al-Din Mahmûd et ses Wâridât*, Ankara, 1990.

Bedreddin-Yener: Şeyh Bedreddin, *Wâridât*, C. Yener (ed.), İstanbul, 1970.

Beliğ İsmail. *Güldeste-i Riyâz-i İrfân*, Bursa, H. 1302.

Boschini, Marco. *L'Arcipelago con tutte le Isole, scogli secche e bassifondi*, Francesco Nicolini (ed.), Venedik, 1658.

Brocquière, Bertrandon de la. *Le voyage d'outre-mer*, Ch. Schefer (ed.), Paris, 1982.

Buondelmonti, C. *Description des îles de l'Archipel*, E. Legrand (ed.), Paris, 1897.

Busbecq, Ogier Ghiselin de. *The Turkish Letters*, F. Seymour Forster (ed.), Oxford, 1968.

Clavijo. *Historia del gran Tamerlan*, Sevilla, 1582.

Clavijo. *Embassy to Tamerlane, 1403-1406*, G. Le Strange (çev.), Londra, 1928.

Cronica dei Tocco di Cefalonia di Anonimo, Schiro (ed.), CFIIB, Roma, 1975.

Dânişmendnâme, bkz. Kaynaklar IV, *Melikoff-Dânişmend*

Destân d'Umur Pacha, bkz. Kaynaklar IV, *Melikoff-Destân*

Duda, H. *Die Seltchukengeschichte des Ibn Bîbî*, Kopenhag, 1959.

Dukas. *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, H. J. Magoutias (çev.), Detroit, 1975.

Dukas-Bonr: bkz. Kaynaklar II: *Bonr*.

Ebu'l-Hayr-i Rûmî. *Saltuknâme*, S. H. Akalın (ed.), Ankara, 1988.

Ebu Sâid. bkz. Monawwar, Kaynaklar IV.

Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l-Unsiyye*, E.İ. Erünsal ve A. Y. Ocak (ed.), İstanbul, 1984.

Enveri. karş. *Melikoff-Destân*, Kaynaklar IV.

Evliya Çelebi. *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the seventeenth century*, J. von Hammer (çev.), Londra, 1834.

Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 6 c., İstanbul, 1982 ve sonrası.

Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Parmaksızoğlu (ed.), Ankara, 1983 ve sonrası.

Gregoras. *Histoire Romaine*, karş. Kaynaklar II: *Bonr* ve *PG*.

Hafız Halil. ayr. karş. Kissling, Kaynaklar IV.

Hafız Halil. *Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, Muallim Cevdet Tasnifi, K. 157, f. 1-70, Atatürk Kütüphanesi, İstanbul.

Hafız Halil-Die Vita: Halil b. İsmail b. Şeyh Bedreddin Mahmud, *Die Vita (me-*

- nâqibnâme*) des Schejch Bedr ed-din Mahmud, Ibn Qâdî Saimauna, F. Babin-ger (ed.), Leipzig, 1943.
- Hafız Halil-mnk*: Halil bin İsmail bin Şeyh Bedrüddin Mahimud, *Simavna Kadsınoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbi*, A. Gölpinarlı ve İ. Sungurbey (ed.), İstanbul, 1967.
- Hoca Sadeddin. bkz. Sadeddin Efendi.
- İbn Arabî-Alchimie*: Mohyiddin Ibn Arabî, *L'alchimie du bonheur parfait*, S. Ruspoli (çev.), Paris, 1981.
- İbn Arabî-The Bezels*: Ibn al-Arabî, *The Bezels of Wisdom*, R. W. J. Austin (çev.), Londra, 1980.
- İbn Arabî-Fütühât*: Ibn Arabî, *Les Illuminations de la Mecque, al-Futühât al-Makkiyya*, M. Chodkiewicz'in yönetiminde seçme metinler, Paris, 1988.
- İlm Arabî-Livre de l'Arbre*: Ibn Arabî, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, D. Gril (çev.), Paris, 1984.
- İbn Arabî-Maitre de la Puissance*: Ibn Arabî, *Voyage vers le Maître de la Puissance*, 1981.
- İbn Arabî-Niche des Lumières*: Ibn Arabî, *La Niche des Lumières*, M. Vâlsan (çev.), Paris, 1983.
- İbn Arabî-Stations de la Sagesse*: Muhyi-d-din Ibn Arabî, *La Sagesse des Prophètes (Fuṣṣ al-Ḥikam)*, T. Burckhardt (çev.), Paris, 1955.
- İlm Arabî-Soufis d'Andalousie*: Ibn Arabî, *Les Soufis d'Andalousie (Rûh al-quds et ad-Durrat al-fidkhirah)*, R. W. J. Austin (çev.), Paris, 1979.
- İbn Arabî-Tercüman*: Ibn Arabî, *The Tarjümân al-Ashvâq*, R. A. Nicholson (çev.), Londra, 1911.
- Ibn Arabşah. Ukudü'n-Nasîba: Takiyüddin Efendi, Tabakat-i Hanefiyye*, no: 1609, Veliyüddin Efendi Kütüphanesi; karşı. Gölpinarlı-Bedreddin ve Kurda-kul-Bedreddin, Kaynaklar IV.
- İbn Arabşah-Tamerlane*: Ahmed İbn Arabşah, *Tamerlane or Timur the Great Amir*, J. H. Sanders (çev.), Londra, 1936.
- İbn Batruta. Voyages*, C. Defremery ve B. R. Sanguinetti (çev.), 4 c., Paris, 1854; yeni basım, Paris, 1979.
- İbn Bibî-Gençosman*: İbn Bibî, *Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi*, M. N. Gençosman ve F. N. Uzluk (çev.), Ankara, 1941.
- İbn el-Fârid. L'éloge du vin (Al Khamriya)*, E. Dermenghem (ed.), Paris, 1980.
- İbn el-Fârid. La Grande Taiyya*, C. Chonez (çev.), Paris, 1987.
- İbn Hacer el-Askâlânî. ed-Dürverü'l-Kâmine*, M. S. Câdülhak (ed.), Kahire, 1966.
- İbn Haldun. Le Voyage d'Occident et d'Orient*, Cheddadi (çev.), Paris, 1980.
- İbn İyâs. Badâ'i'z-zuhûr fî vakâ'i'd-duhûr*, Kahire, H. 1311.
- İbn Kemal (Kemalpaşazade). Tevârih-i Âl-i Osman*, S. Turan (ed.), Ankara, 1957-1970, 1983 ve sonrası.
- İbn el-Şahne. ed-Dürü'l-Muntehab fî Tarih-i Haleb*, Beyrut, 1959; ayr. karşı. J. Sauvaget, *Les perles choisies d'Ibn ach-Chihna*, Beyrut, 1933.

- İbn Tağrıberdi. *el-Menhalü's-Sâfi*, mikrofilm, Arapça Yazmalar Enstitüsü, Tarih dizisi, no: 1271, Kahire.
- İbn Tağrıberdi-Nucâm: *History of Egypt (an-Nağm az-Zahira)*, W. Popper (çev.), Berkeley-Los Angeles, 1954.
- İdris-i Bitlisi. *Heşt Behişt*, bkz. M. Şukrî, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu. Bitlisi İdris'in "Heşt Behişt" Adlı Eserine Göre Tenkidi Araştırma*, Ankara, 1934 ve *Gölpınarlı-Bedreddin*, Kaynaklar IV.
- Ioannes Khrysostomos. *Homelies sur Saint Paul*, M. Jourjon ve P. Soler (ed.), Paris, 1980.
- Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies*, A. Rousseau (ed.), Paris, 1984.
- İsinail Hakkı (Bursevî). *Kitab-ı Silsilenâme*, İstanbul, H. 1291/1874.
- Kantemir, Dimitri. *Dimitrie Cantemir, Historian of South-East European and Oriental Civilization, extracts from The History of the Ottoman Empire*, A. Dutu ve P. Cernovodeanu (ed.), Bükreş, 1973.
- Kantemir, Dimitri. *Histoire de l'Empire ottoman où se voyent les causes de son agrandissement et de sa décadence*, 2 c., Paris, 1743.
- Khalkokondyles. *Laonici Chalocandylae Historiarum Demonstrationes*, E. Darko (ed.), Budapeşte, 1922.
- Khalkokondyles-Bonn*: bkz. Kaynaklar II, Bonn.
- Kinnamos (Ioannes). *Chronique*, J. Rosenblum (ed.), Paris, 1972.
- Kleines (İskenderiyeli). *Les Stromates*, 3 c., SC (1951, 1954, 1981).
- Lâtiî (Kastamonulu). *Tezkire*, İstanbul, H. 1314.
- Lütfi Paşa. *Tevârih-i Âl-i Osman*, karş. *Gölpınarlı-Bedreddin*, Kaynaklar IV.
- Macaristanlı György-Tractatus: *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*, Roma, 1480 (ve 16. yüzyılda yapılmış çok sayıda yeni baskısı).
- Magri, Domenico. *Breve racconto del viaggio al Monte Libano*, Viterbe, 1664.
- Mahmud Paşa Veli-Menakıbnâme: N. A. Banoglu, *Mahmut Paşa, Hayatı ve Şehadet*, İstanbul, 1970.
- Makharias, Léonce. Miller ve Sathas (ed.), 2 c., Paris, 1881-82; R. M. Dawkins (ed.), 2 c., Oxford, 1932.
- Makrizî. *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte*, M. Quatremière (çev.), Paris, 1837.
- Marco Polo. *Le Devisement du Monde, le Livre des Merveilles*, Moule, Pelliot, Hambis ve Yerasimos (ed.), 2 c., Paris, 1982, 1984.
- Mazaris. *Journey to Hades*, University of New York at Buffalo, *Arethusa Monographs*, V, 1975.
- Mevlana Celaleddin Rûmî. *Divân*, Gölpınarlı (ed.), Ankara, 1974.
- Mevlana Celaleddin Rûmî. *Le Livre du Dedans, Fihi-mâ-fih*, Vitray-Meyerovitch (ed.), Paris, 1976.
- Mevlana Celaleddin Rûmî. *Lettres*, Vitray-Meyerovitch (ed.), Paris, 1990 ve *Mektuplar*, Gölpınarlı (ed.), İstanbul, 1963.
- Mevlana Celaleddin Rûmî. *Memnâ*, İzbudak ve Gölpınarlı (ed.), 1942; *Mathnawî*, Vitray-Meyerovitch (ed.), Monaco, 1990; ayr. R. A. Nicholson (ed.), 1926 ve sonrası.

- Mevlana Celaleddin Rûmî. *Roubâ'îyâr*, Asaf Halet Çelebi (ed.), Paris, 1978.
- Mevlana Celaleddin Rûmî. karş. Onder, Kaynaklar I.
- Mnk: bkz. *Hafız Halil-mnk*.
- Müneccimbaşı (Admed Dede). *Tarih. Sabaifü'l-Ahbar fî Vekayii'l-A'sâr*, Erunsal (ed.), 2 c., İstanbul, 1973.
- Nesimî. *Seyyid Nesimî Divânı'ndan Seçmeler*, K. E. Kürkçuoğlu (ed.), Ankara, 1985.
- Nesimî. karş. Arasly; Burill, Kaynaklar IV.
- Neşrî. *Kitâb-ı Cihan-Nümâ, Neşri Tarihi*, 2 c., F. R. Unat ve M. A. Köymen (ed.), Ankara, 1949, 1957.
- Niyazi Mısıri. *Divânî Şerhi*, M. S. Bilginer (ed.), İstanbul, 1982.
- Oruç Bey. *Oruç Bey Tarihi*, Atsız (ed.), İstanbul, 1972.
- Pahimeres-Bonn*: bkz. Kaynaklar II, Bonn.
- Pahimeres-Failler*: Pahimeres, *Relations Historiques*, A. Failler ve V. Laurent (ed.), CFHB, XXIV, 2 cildi çıkmıştır, Paris, 1984.
- Palamas. *Défense des saints hésychastes*, J. Meyendorff (ed.), Louvain, 1973.
- Palamas. *Discussion avec les impies Chionai, consignée par le médecin Taronites*, A. Philippidis-Braat.
- Palamas-Lettre. "La captivité de Grégoire Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire", A. Philippidis-Braat, *TM*, VII (1979).
- Peçevî. *Peçevî Tarihi*, B. S. Baykal (ed.), 2 c., Ankara, 1981-1982.
- Postel, Guillaume. *De la République des Turcs*, Poitiers, 1560.
- Rubrouck, Guillaume de. *Voyage dans l'empire mongol*, C. ve R. Kappler (ed.), Paris, 1985.
- Sadeddin Efendi. *Tacü't-Tevârih*, Parmaksızoğlu (ed.), 5 c., İstanbul, 1974 ve sonrası.
- Schiltberger, Johann. *The Bondage and Travels*, J. B. Telfer (çev.), Londra, 1879.
- Senâî Efendi. *Menâkıb-ı Emir Sultan*, İstanbul, H. 1290.
- Solakzade Tarihi*, V. Çabuk (ed.), 2 c., Ankara, 1989.
- Spandoni/Spandugino/Spandouyn. *Petit Traicté de l'origine des Turcsqz*, Schefer (ed.), Paris, 1896.
- Sphrantzes-Bonn*: bkz. Kaynaklar II, Bonn.
- Sphrantzes-Philippides*. *The Fall of Byzantine Empire, a Chronicle by George Sphrantzes*, G. Philippides (çev.), Amherst Mass., 1980.
- Sultan Veleđ. *Maître et Disciple*, Vitray-Meyerovitch (ed.), Paris, 1982.
- Sultan Veleđ. *İhtidânâme*, Gölpinarlı (ed.), Ankara, 1976.
- Suleyman Çelebi. *Mevlid. Vesiletü'n-Necât*, F. K. Timurtaş (ed.), İstanbul, 1970; ve *Mevlüt*, T. Alangu (ed.), İstanbul, 1958.
- Symeon-Balfour*: D. Balfour, *Politico-Historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica*, Viyana, 1979.
- Syropoulos-Laurent*: V. Laurent, *Les "Mémoires" de Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-39)*, Paris, 1971.
- Şeyhî. bkz. Nihar, Kaynaklar IV.

- Şikâri. *Karamanoğulları Tarihi*, M. M. Koman (ed.), Konya, 1946.
- Şükrullah b. Şehâbeddin. bkz. Atsız, Kaynaklar II.
- Vildyetnâme. Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, A. Gölpınarlı (ed.), İstanbul, 1958.
- Das Vildyetnâme des Hadji Bektash*, E. Gross (ed.), Turkische Bibliothek 25, Leipzig, 1927.
- Yazıcioğlu Ali. bkz. Wittek, Kaynaklar IV.
- Yazıcioğlu Mehmed. *Kitab-ı Muhammediyye*, A. Çelebioğlu (ed.), 4 c., İstanbul, tarihsiz.
- Yunus Emre-Halbout. Le Livre de l'Amour Sublime*, D. Halbout du Tannev ve P. Seghers (ed.), Paris, 1987.
- Yunus Emre-Régner. Le Divan*, Y. Régner (çev.), Paris, 1963.
- Yunus Emre-Risâlet. Risâletü'n-Nushiyye ve Divân*, Gölpınarlı (ed.), İstanbul, 1965.
- Yunus Emre-Saraç. Poèmes*, T. Saraç ve A. Gölpınarlı (ed.), İstanbul, 1971.
- Yunus Emre Bibliyografyası* bkz. Tatçı, Kaynaklar I.

IV- MODERN İNCELEMELER, DERGİLER, DERLEMELER, TEBLİĞLER

Kullanılan makalelerin tımmamı dipnotlarda belirtilmiştir. En sık başvurulan makaleler ve işlenen tema açısından en önemli makale derlemeleri aşağıda da sıralanmıştır. Ayrıca dipnotlarda hepsi belirtilmemiş de olsa, bu incelemenin oluşturulmasına genel anlamda hizmet etmiş bazı yapıtlar da aşağıda zikredilmiştir. Bu son açıklama Kaynaklar I, II ve III bölümleri için de geçerlidir.

- Addas, C. *Ibn Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989.
- Adivar, Adnan Abdulhak. *La Science chez les Turcs Ottomans*, Paris, 1939; ve *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1970.
- AI: *Annales Islamologiques*.
- AIS: *Analekta Ierosolymitiki Stachyologias*.
- Akin, H. *Aydınogulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Ankara, 1968.
- Alexandrescu-Dersca, M-M. "La campagne de Timur en Anatolie (1402)", *Variorum*, 1977.
- Algül, H. *Emir Sultan*, İstanbul, 1982.
- Anawati, G. C. ve L. Gardet. *Mystique musulmane, aspects et tendances-experiences et techniques*, Paris, 1976.
- Annali Musulmani Arabica*
- Arasly, H. *Imadeddin Nassimi, vie et oeuvre*, Bakı, 1973.
- Arberry, A. J. *Discourses of Rîmî*, Londra, 1961.
- Archivum Ottomanicum*
- Argenti, P. P. *The Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island (1346-1566)*, 3 c., Cambridge, 1966.

- Argenti, P. P. *The Religious Minorities of Chios: Jews and Roman Catholics*, Cambridge, 1970.
- Arnaldez, R. *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, 1988.
- Art de Cappadoce*, Cenevre, 1970.
- Arzik, N. *Anthologie de la chanson populaire turque*, Ankara, 1963.
- Asdrascha, C. *La région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles, étude de géographie historique*, Atina, 1976.
- Asin Palacios, M. *L'Islam christianisé, étude sur le soufisme d'Ibn Arabî de Murcie*, Paris, 1982.
- Aubin, J. (ed.) *Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullâh Walî Kermânî*: I, Risâlâh de Abd al-Razzaq Kirmânî; II, Jâmi-i mufîdî; III, Risâlâh de Abd al-Aziz Wâ'izî, Tahran, 1956.
- A.XXIV I.O.K.: *Akten des XXIV internationalen Orientalisten-Kongresses*, Mûnîh, 1957.
- Ayverdi, E. H. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri. Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, İstanbul, 1982.
- Ayverdi ve Yüksel, I. A. *İlk 250 Senenin Osmanlı Mimarisi*, İstanbul, 1976.
- Babinger-Mahomet. F. Babinger, *Mahomet II le Conquérant et son temps, (1432-1481)* Paris, 1954.
- Babinger-Die Vita: bkz. Hafız Halil, Kaynaklar III.
- Balard-Romanie: M. Balard, *La Romanie Gênoise*, 2 c., Roma, 1978.
- Balard-Thèse: M. Balard, *La Romanie Gênoise*, 3 c., Tez, Paris, 1976.
- Balfour. bkz. Symeon, Kaynaklar III.
- Balkan Studies*
- Banoğlu. bkz. Mahmud Paşa, Kaynaklar III.
- Bardakçı, C. *Alevilik, Ahilik, Bektâşilik*, Ankara, 1950.
- Barker, J. W. *Manuel II Paleologus (1391-1425). A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick-New Jersey, 1969.
- Bayramoğlu, F. *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, 2 c., Ankara, 1983.
- Bayrı, M. H. *İstanbul Folkloru*, İstanbul, 1947.
- Bedi Karlısa*
- Beldiceanu-Actes: bkz. Kaynaklar II.
- Beldiceanu-Steinherr, I. "La conquête d'Andrinople par les Turcs: la pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes", *TM*, 1 (1965).
- Beldiceanu-Deux Villes: I. ve N. Beldiceanu, *Deux villes de l'Anatolie pré-ottomane: Develi et Qarahisâr d'après des documents inédits*, Paris, 1973.
- Beldiceanu-Recherches: bkz. Kaynaklar II.
- Beldiceanu, N. "Le monde ottoman des Balkans (1402-1566)", *Variorum*, 1976.
- Belleten*
- Bennassar, B. ve I. *Les Chrétiens d'Allah, l'histoire extraordinaire des renégats (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, 1989.
- BF: *Byzantinische Forschungen*
- Bilge, M. *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984.

- Birge-Bektashi:** J. K. Birge, *The Bektashi Order of the Dervishes*, Londra, 1937.
- Bombaci-Littérature turque:** A. Bombaci, *Histoire de la littérature turque*, Paris, 1968.
- Bryer, A.** "Byzantium and the Turks" *Kollokiumu*, Birmingham, *BZ* 16 (1990).
- Bryer, A. ve H. Lowry (ed.).** *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Symposium Dumbarton Oaks, Birmingham-Washington, 1986.
- Bryer, A.** "The Empire of Trebizond and the Pontos", *Variorum*, 1980.
- Bryer, A.** "Greeks and Türkmens: the Pontic Exception", *DOP* 29 (1975).
- BS:** *Byzantina Sorbonensia*
- BSOAS:** *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*
- Bulletin d'Etudes Orientales*
- Burill, K.** *The Quatrains of Nesimi, XIVth Century Turkic Hurufî*, La Haye-Paris, 1972.
- Byzantina*
- Byzantion*
- Byz. neu. Jarh.: Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher.*
- BZ: Byzantinische Zeitschrift.*
- Cahen, C.** "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica* 1 (1969).
- Cahen, C.** *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, 1983.
- Cahen-Pre-ott.** C. Cahen, *Pre-ottoman Turkey*, Londra, 1968.
- Cahen-Pré-ott.** C. Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris, 1988.
- Cahen, C.** "Turcobyzantina et Oriens Christianus", *Variorum*, 1974.
- Chodkiewicz-Sceau:** M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, 1986.
- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Actes du symposium de Bordeaux (1956)**, Paris, 1977.
- Collection Turcica*
- Corbin, H.** *En Islam iranien*, 4 c., Paris, 1971-72.
- Corbin, H.** *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964.
- Corbin, H.** *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, 1958.
- Çoruh, S.** *Emir Sultan*, Istanbul, tarihsiz.
- Dawkins, R. M.** *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge, 1916.
- DEFM:** *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası.*
- Dennis, G. T.** "Byzantium and the Franks, 1350-1420", *Variorum*, 1982.
- Der Islam.*
- Dimitriadis, B.** *Topographia tis Thessalonikis kata tin epochi tis tourkokratias (1430-1912)*, Selanik, 1983.
- Dino, G., M. Aquien ve P. Chuvin.** *La Montagne d'en Face. Poèmes des derviches turcs anatoliens*, basım yeri yok, 1986.
- Dindar, B. bkz.** Redreddin, Kaynaklar III.
- Dindar, B.** "Şeyh Bedreddin ve Presokratikler", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını*, 5 (1987).

- Ducellier, A. "L'Islam et les musulmans vus de Byzance au XIV^e siècle", *Byzantina* 12 (1983).
- Ducellier, A. "Mentalités historiques et réalités politiques: l'Islam et les musulmans vus par des Byzantins du XIII^e siècle", *BF* 4 (1972).
- During, J. *Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, 1988.
- DOP: Dumbarton Oaks Papers.
- Edirne, *Edirne'nin Fethinin 600. Yıldönümü Armağan Kitabı*, toplu eser, Ankara, 1965.
- Eloğlu, M. ve O. Tansel. *Bektaşî Dedikleri*, İstanbul, 1970.
- EO: *Echos d'Orient*.
- ET: *Etudes traditionnelles*.
- Eyuboğlu, İ. Z. *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul, 1980.
- Filipovic, N. *Princ Musa i Sejh Bedreddin*, Saraybosna, 1971.
- Foss, C. *Ephesus after Antiquity: a late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge, 1979.
- Galante, A. *Histoire des juifs de Turquie*, c. 8, İstanbul, 1986.
- GB: *Geographica Byzantina*.
- Gibb, E. J. W. *A History of Ottoman Poetry*, Londra, 1900 ve sonrası.
- Gokalp, A. *Têtes Rouges et Bouches Noires, les Çepni, paysans sans terres du Méandre*, Tez, Paris X Üniversitesi, 1977.
- Gökay, O. "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı İdi?", *Tarih ve Toplum* 2 (1984).
- Gölpınarlı, A. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963.
- Gölpınarlı-Bedreddin: A. Gölpınarlı ve İ. Sungurbey, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, 1966.
- Gölpınarlı, A. *Melamîlik ve Melamîler*, İstanbul, 1931.
- Gölpınarlı, A. *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1983.
- Gril, D. *La Risâla de Safî al-Dîn Ibn Abî l-Mansûr Ibn Zâfir, Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII^e/XIII^e siècle*, Kahire, 1986.
- Grousset-Steppes. *L'Empire des Steppes, Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, 1960.
- Grunebaum, G. von. "Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives", *Variorum*, 1976.
- Guillaume Postel, *Actes du Colloque d'Avranches*, Paris, 1985.
- Gürsel, N. *Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine*, İstanbul, 1978.
- Hammer, J. von. *Histoire de l'Empire ottoman*, 3 c., M. Dochez (çev.), Paris, 1844 ve sonrası.
- Hasluck-Christianity: F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929.
- Hookham, H. *Tamburlaine the Conqueror*, Londra, 1962.
- Huart, C. *Konya, la ville des derviches tourneurs, souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*, Paris, 1897.

- Imber, C. *The Ottoman Empire, 1300-1481*, Istanbul, 1990.
- Imber, C. "Paul Wittek's *De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople*", *OA* 5 (1986).
- İnalçık, H. *The Ottoman Empire, the Classical Age 1300-1600*, Londra, 1973.
- İnalçık, H. "The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy", *Variorum*, 1978.
- İnalçık, H. "The Rise of the Ottoman Empire", *A History of the Ottoman Empire to 1730* içinde, M. A. Cook (ed.), Cambridge, 1976.
- Iorga, N. *Byzance après Byzance*, Bükreş, 1971.
- Iorga, N. *Histoire des Roumains et de la Romanité Orientale*, c. VIII, Bükreş, 1937.
- Irwin, R. *The Middle East in the Middle Ages, the Early Mamluk Sultanate (1280-1382)*, Londra-Sydney, 1986.
- Islamochristiana*
- I. UTFKB: I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri.
- IUTDED: İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.
- IUITF: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü.
- Jourdan, F. *La tradition des Sept Dormants*, Paris, 1983.
- JA: Journal Asiatique.
- JAOS: Journal of American Oriental Society.
- JKDAI: Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts.
- Kaftantzis, G. B. *Istoria tis poleôs Serrôn Kai tis periferias tis*, 2 c., Serez, 1967.
- Kaygusuz, B. N. *Şeyh Bedreddin Simanevi*, İzmir, 1957.
- Kiel, M. "Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans", *Variorum*, 1990.
- Kissling, H. J. Kissling, "Das Menaqybname Scheich Bedr ed-Din's, des Sohnes des Richters von Samavna", *ZDMG*, C (1950).
- Kurdakul-Bedreddin: N. Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul, 1977.
- Laoust-Schismes: H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1983.
- Lemerle-Aydın: P. Lemerle, *L'Emirat d'Aydın, Byzance et l'Occident. Recherches sur "la Geste d'Umur Pacha"*, Paris, 1957.
- Lemerle, P. "Essais sur le monde de Byzance", *Variorum*, 1980.
- Leroy, J. *L'Éthiopie*, Paris, 1973.
- Levy, R. *Introduction à la Littérature Persane*, Paris, 1973.
- Lewis, B. *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, 1984.
- Lewis, B. *Le langage politique de l'Islam*, Paris, 1988.
- Luttrell. "Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades, 1291-1400", *Variorum*, 1982.
- Luttrell. "The Hospitallers of Rhodes confront the Turks: 1306-1421", *Christians, Jews and other worlds, the Avery Lectures in History*, içinde, P., F. Gallagher (ed.), Lanham-New York-Londra, 1988.
- Makedonika*.
- Manof, A. I. *Gagauzlar*, Ankara, 1940.
- Mantran-Hist. Emp. ott.: R. Mantran'ın yönetiminde, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, 1989.

- Mantran, R. "Les inscriptions arabes de Brousse", *Bulletin d'Etudes Orientales* 14 (1952-1954).
- Mantran, R. "Les inscriptions turques de Brousse", *Oriens* 12 (1959).
- Mantran, R. (P. Burguière ile birlikte) "Quelques vers grecs du XIIIe en caractères arabes", *Byzantion* 22 (1952).
- Marrou, H. I. *L'Eglise de l'Antiquité tardive (306-604)*, Paris, 1985.
- Masai-Pléthon: F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956.
- Massignon, OM: L. Massignon, *Opera Minora*, 3 c., Beyrut, 1963.
- Massignon-Passion: L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, 4 c., Paris, 1975.
- Mélanges F. Köprülü.
- Mélanges R. Mantran.
- Melikoff, I. *Abû Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, 1962.
- Melikoff, I. "Au sujet de quelques fêtes des Alevis d'Anatolie", *I. UTTKB* (1976).
- Melikoff-Danışmend: I. Melikoff, *La Geste de Melik Dânişmend, étude critique du Dânişmendnâme*, 2 c., Paris, 1960.
- Melikoff-Destân: I. Melikoff, *Le Destân d'Umîr Pacha (Düsturnâme-i Enverî)*, Paris, 1954.
- Melikoff, I. "Géorgiens, Turcomans et Trébizonde: Notes sur le *Livre de Dede Korkut*", *Bedi Kuvvîsâ* 17-18 (1964).
- Melikoff, I. "Nombres symboliques dans la littérature épico-religieuse des Turcs d'Anatolie", *JA* (1962).
- Melikoff, I. "Un ordre de derviches colonisateurs: Les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans", *Mémorial O. L. Barkan* (1980).
- Melikoff, I. "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica* 20 (1988).
- Melikoff, I. *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul, 1992.
- Melikoff, I. "Yunus Emre ile Hacı Bektaş", *IUTDED* (1973).
- Menthon, B. *L'Olympe de Bithynie, ses saints, ses couvents, ses sites*, Paris, 1935.
- Meyendorff, J. "Byzantine Views of Islam", *DOP* 18 (1964).
- Meyendorff-Palamas: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959.
- Mirmiroğlu. *Oi Dervîsai*, Atina, 1940.
5. MTSİTK: 5. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi.
- Molè, M-J. *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965.
- Monawwar, M. E. *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, Paris, 1974.
- Mükrimin Halil. *Düsturnâme-i Enverî*, Istanbul, 1930.
- Nazım Hikmet. *Şeyh Bedreddin Destanı*, Ü. Tamer (ed.), Istanbul, 1976.
- Nihat, A. *Şeyhî Divanını Tetkik*, Istanbul, 1934.
- OA: *Osmanlı Araştırmaları*.
- OCA: *Orientalia Christiana Analecta*.
- Ocak-Baba Resul: A. Y. Ocak, *La révolte de Baba Resul, ou la formation de l'hété*

- rodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara, 1989.
- Ocak, A. Y. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süffilik: Kalenderiler*, Ankara, 1992.
- Ocak, A. Y. "Kanûni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî", *OA* 10 (1990).
- Ocak, A. Y. "Quelques remarques sur le rôle des derviches Kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques au XVe et XVIe siècles dans l'Empire ottoman", *OA* 3 (1982).
- Ocak, A. Y. *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara, 1984.
- Ocak, A. Y. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunun Mesîyanik Hareketlerinde Bir Tahlil Denemesi", 5. *MTSİTK*, Ankara (1990).
- OCP: *Orientalia Christiana Periodica*.
- Okan, A. *İstanbul Evliyaları*, İstanbul, 1968.
- Oriens*.
- Ostrogorski, G. *Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris, 1969.
- Oztelli, C. "Simavna Kadısoğlu Bedreddin ve Yeni Buluşlar", *Türk Folklor Araştırmaları* 11 (1968).
- Petry, C. F. *The Civilian Elite of Cairo in the later Middle-Ages*, Princeton, 1981.
- Popovic, A. ve G. Veinstein (ed.) "Bekrachiyya", *REI* özel sayı, LX (1992).
- Pourjavady, N. ve P. Wilson. *Kings of Love, the Poetry and History of the Ni'ma-i ulldhi Sufi Order*, Tahran, 1978.
- Puech, H. C. *En quête de la gnose*, 2 c., Paris, 1978.
- R.E.B.: *Revue des Etudes Byzantines*.
- R.E.I.: *Revue des Etudes Islamiques*.
- Revue Historique du Sud-Est Européen*.
- Revue de l'Orient*.
- Revue Thomiste*.
- RFSEI: *Revue de la Faculté des Sciences Economiques d'Istanbul*.
- R.H.R.: *Revue d'Histoire des Religions*.
- R.O.C.: *Revue de l'Orient Chrétien*.
- R.O.L.: *Revue de l'Orient Latin*.
- Runciman, S. *The Great Church in Captivity, a Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, 1968.
- Runciman-Manichéisme: *Le Manichéisme médiéval, l'hérésie dualiste dans le christianisme*, Paris, 1972.
- S.A.D.: *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*.
- Setton, K. *The Papacy and the Levant*, 2 c., Philadelphie, 1976, 1978.
- Sevim, A. ve Y. Yücel. *Türkiye Tarihi, Fetih, Selçuklu ve Beylikler Donemi*, Ankara, 1989.
- S.P.O.: *Studi Preottomani e Ottomani*.
- SI: *Studia Islamica*.

- STIMABD: *Studiu Turcologica memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli, 1982.
- Studi Bizantini.
- Studi e Testi.
- Studi Veneziani.
- Südost-Forschungen.
- Şimşer, F. *Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri*, Ankara, 1990.
- Şapolyo, E. B. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1964.
- TDAY: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*.
- TDEİD: *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*.
- THEA: *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*.
- Timuroğlu, V. *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddini ve Vâridât*, İstanbul, 1982.
- TM: *Travaux et Mémoires*.
- TMec.: *Türkiyat Mecmuası*.
- TRT: *Travaux et Recherches en Turquie*.
- TTM: *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*.
- TTTA: *Türk Tıp Tarihi Arşivi*.
- Turcica.
- Türk Amacı.
1. UTFKB: *1. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara (1976).
- Uzunçarşılı, İ. H. *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara, 1974.
- Uzunçarşılı, İ. H. *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1947 ve sonrası.
- Ulken, H. Z. *La pensée de l'Islam*, İstanbul, 1953.
- Varia Turcica.
- Variorum: *Variorum Reprints*, Londra.
- Varlık, M. C. *Germiyanogulları Tarihi, (1300-1429)* Ankara, 1974.
- Vitray-Meycrovitch, E. de. *Mystique et poésie en Islam, Djâlâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches Tourneurs*, Paris, 1972.
- Vryonis, BKM: S. Vryonis, *Byzantina Kai Metabyzantina, Studies on Byzantium, Seljuks and Ottomans*, Malibu, 1981.
- Vryonis-Déclina: S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1971.
- Weissmann, N. *Les Janissaires, étude de l'organisation militaire des Ottomans*, Paris, 1964.
- Werner, E. "Chios, Seih Bedr-eddin und Bürklüge Mustafa", *BF 5* (1977).
- Witteck, P. "La formation de l'Empire Ottoman", *Variorum*, 1982.
- Witteck, P. "La descendance chrétienne de la dynastie Seldjouk en Macédoine", *EO 33* (1934).
- Witteck, P. "Yazicioglu Ali on the Christian Turks of the Dobruja", *BSOAS 14* (1952).
- WZKM: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.
- Yalçıkaya, M. Şerefeddin. "Simavne kadısı oğlu Şeyh Bedreddine dair bir kitab", *TMec.* 3 (1935), s. 233-256.

- [Yalrkaya], M. Şerefeddin. *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, 1925.
- Yener, C. bkz. *Bedreddin-Yener*, Kaynaklar III.
- Yerasimos-Fondation: S. Yerasimos, *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris, 1990.
- Yücel, Y. *Çobanoğulları, Çandarlıoğulları Beylikleri*, Ankara, 1980.
- Yücel, Y. *Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402)*, Ankara, 1989.
- Yurd, A. İ. *Fatih'in Hocası Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, 1972.
- Zachariadou, E. A. *Istoria kai Thryloi tôn Palaion Sultanon*, Atina, 1991.
- Zachariadou, E. A. "Romania and the Turks (c. 1300-c. 1500)", *Variorum*, 1985.
- Zachariadou, E. A. "Süleyman Çelebi in Rumili and the Ottoman chronicles", *Der Islam* 60 (1983).
- Zachariadou-Trade: E. A. Zachariadou, *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteche and Aydın (1300-1415)*, Venedik, 1983.
- ZDMG: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft*.
- ZFG: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*.

DİZİN

- Abdal Musa 51
Abdülaziz (Bedreddin'in büyükbabası) 38, 99
Abdülhamid II 5
Abdülkadir el-Cezâirî 112
Abdüllatîf 41
Abdürrezzak Kirmanî 51
Ahi Evran 23
Ahilik, ahi loncaları 22, 66, 67
Ahlâat 46, 48, 51, 52
Ahmed (Hafız Halil'in amcası) 99
Ahmed I 109
Ahmed bin Hâ'it 8
Ahmed Cemal (Köprülüzade) 32
Ahmed Eflaki 8, 9, 11, 13, 15, 16, 18, 20, 23, 114
Ahmed el-Havari 45
Ahmed Gazâlî 4, 112, 113
Ahmed Yesevî 3, 22, 27, 114
Ahmedî 41, 42, 55, 108, 114
Akşehir 14
Akşemseddin 99, 100, 101, 113, 117
Alaeddin Ali 54
Alaeddin Ali el-Arabî 109
Alaeddin Keykubâd 38
Alaşehir/Filadelfiya 97
Aleviler, Alevilik 23, 53, 54
Alexandre (Prens) 79
Ali Bey (Saruhan sancakbeyi) 76, 78
Ali el-A'lâ 115, 116
Altıntaş 26
Amanos dağları 53
Amasya 91
Amuca aşireti 108
Andros [Andıra] 80
Ankara savaşı (1402) 63, 92, 100
Ankhalos (Ahyolu) 108
Antakya 66, 115
Arda 39, 69, 94
Ârif Çelebi 17, 19, 20
Arnavutluk 103, 104
Arsuz dağı 117
Aşıkpaşazade 22, 36, 53, 57, 74, 91, 92, 115, 117
Attar 3, 27
Avnik 50
Aya Yorgi 26
Ayaslug/Altoluogo/Elces 32, 42, 63, 76, 77, 79, 80, 94, 96
Aydın, Aydıneli 42, 55, 56, 62, 63, 65-67, 71-78, 91, 93-97, 99, 101
Aydinoğlu İsa 63
Aydinoğlu Mehmed 42, 66
Aydinoğlu Mustafa 96
Aydinoğlu Umur 63
Aydinoğulları 41, 55, 56, 63, 64
Ayıoğlu 91
Ayios Elias manastırı 80, 81
Aynü'd-devle 12, 13
Azap Bey 86
Azerbaycan 34, 47, 49-51, 116
Aziz Eflatun 18
Aziz Francesco 30
Aziz Haralambos 25
Aziz İoannes (Patmoslu) rahipleri 63, 64

Aziz İoannes Prodromos manastırı 102
Aziz Khration 18
Aziz Schenisis (Şemseddin Tebrizî) 20
Baba İlyas 22, 54, 61, 81
Baba Resul 26, 66
Babailer 22, 31, 53, 66, 67, 91
Babinger, F. 32, 38
bağdaştırmacılık (*syncretisme*) 2, 10,
15, 18, 19-21, 23, 25, 28, 35,
118, 120
Bağdar 3, 35, 113
Bahâdur el-Rûmî 42
Bahaeddin (Sultan) Veled 11, 20
Balat/Palatia/Milet 64, 80
Balım Sultan 23, 103, 117
Bâlî Efendi (Sofyalı) 106, 107, 109,
113
Balkanlar 26, 34-36, 42, 62, 68-70,
84, 87, 90, 95, 120
bâtın, bâtunî 3, 7, 9, 27, 34, 106, 110
Battista Adorno 62
Bayezid I (Yıldırım) 42, 45, 49, 54,
70, 78, 88, 89, 100
Bayezid II 75, 102, 116
Bayezid II'ye suikast 101
Bayezid medresesi 45
Bayezid Paşa 70, 73, 74, 76, 87, 92,
93
Bâyezid-i Bistâmî 46, 111, 113
Bayramiler, Bayramilik 2, 55, 100,
113, 115, 117
Bedreddiniler 15, 40, 53, 54, 61, 64,
66, 70, 73, 87, 100, 101, 103-
105, 115-118
Bedreddin mahallesi (Serez) 102
Bedreddin Simavi rekkesi (Serez) 102
Bedreddin türbesi (Serez) 101, 102,
106
Bedreddin zaviyesi (Edirne) 103
Behçetü't-Tevârih 73
Bektaşiler, Bektaşilik 2, 14, 15, 21-27,
35, 53, 54, 69, 101-106, 108,
112, 114, 117, 118

Beldiceanu, I. 35, 38
Belli 8
Berkük 42-46, 48, 49, 52
Bertrandon de La Brocquière 54
Bistâmî (Antakyalı Hurufî) 53, 115
Bitinya 76
Bitlis 51
Bizans 15, 16, 24, 29, 30, 41, 61, 64,
65, 83, 89, 90, 95-97
Boğdan 86
Bolayır 67
Börklüce Mustafa 32, 33, 55-57, 61,
65, 66, 69, 71-77, 79-84, 91, 93-
97, 99, 100, 109, 110, 115, 118
Buda 22
Budistler 3
Bulgarlar, Bulgaristan 66, 70, 78, 85,
87, 89, 94, 100, 101, 103, 106,
108, 115, 116, 120
Buondelmonti 63, 80
Burcî hanedanı 42
Bursa 4, 39, 45, 54, 65, 67, 99, 100
Camî 4
Câmi'ü'l-fusûleyn 36
Canik 17
Castilla 80
Cazibe 44
Cebeli'n-Nuseyriyye 53
Cemaleddin el-Kayserî 42
Cemaleddin Savî 66
Ceneviz, Cenova, Cenevizliler 56, 60,
62-64, 75, 81, 82
Cezerî 51
Clavijo 49, 50, 80
Cuinet, V. 25
Curcanî 41-43
Cüneyd (İzmiroğlu) 57, 62, 69, 71,
78, 84, 86, 88-90, 93-97, 99
Çanakkale boğazı 94
Çandarlı Ali 70
Çandarogulları 70, 85
Çelebi Halife 107
Çerağn'ü'l-fürûh 37

- Çerkezler 44
 dâi 49, 72, 75, 84, 115
 Darende 48
 dâri'l-harb 35, 39
 Davud-ı Kayserî 4, 34, 36, 113
 Deliorman (Ağaçdenizi) 69, 74, 86, 87, 103, 106-108
 Demir Baba 103
 Deyr-i Eflatun (Eflatun Manastırı) 17, 18
 Digenis Akritas 38
 Dimetoka/Didymoteichon 101, 103
 Dobruca 69, 87, 107, 108
 Domaniç 65
 Domenico del Alemania 80
 dönmeler 106
 Duğalar köyü 66, 87
 Dukas 32, 41, 57, 61, 65, 70, 71, 73, 75, 77-85, 89, 90, 92-97, 109
 Düzmece Mustafa 69, 71, 84, 85, 88-90, 93-97
 Ebu Hanife 93, 109
 Ebu Medycn el-Mağribî 3, 113
 Ebu Said 9, 44, 45
 Ebussüüd Efendi 105, 106
ed-Dürerü'l-Kâmin 47
ed-Dürretü'l-Fâhire 3
 Edirne 4, 39, 40, 45, 46, 56, 65-71, 77, 86, 87, 89, 100-103, 95, 96, 99, 115
 Efendipula 20
 Eflak 72, 74, 85, 86, 89, 90, 95, 103
 Ege 55, 62-64, 75, 77, 81
 Ekberiye 4, 34, 35, 102, 104
 Ekmeleddin el-Bayburtî 41-44
 el-Aksâ 41
 el-Aynî 42, 47
 el-Cerrah 8
 el-Kâmil 6
 el-Makrizî 43
el-Menhalî's-Sâfi 47
 el-Sirozî 102
 Elvan Çelebi 22, 61
 Emir Âbid Çelebi 46
 Emir Sultan 61
 Enez/Ainos 60, 61, 64, 68
 Enia/Ania 82, 83
 Erdebil 50, 117
 Ermeniler 31, 50, 68, 116
 Erzurum 49
 eskatoloji tartışması 111
 Eski Cami 99
 Eski Hisar (Nysa ad Maeandrum) 57
 Eski Zağra 103
 Esterâbad 40
et-Teshîl 36, 72
 Eşref Barsbay 116
 Etyopya 29
 Evhadüddin-i Kirmanî 9
 Evliya Çelebi 106
 evrenselcilik 1-3, 7-9, 19, 21, 23, 25-28, 32
 Eyyubiler 30
 Fadlu'l-Hadasi 8
 Fahreddin-i Acemî 40, 87, 92, 93
 Fazlullâh el-Esterâbâdî 40, 106, 115, 116
 Ferec 44, 45, 52
 Feyzullah 40
 Filibe 100, 101, 103
 Filipovic, N. 38
 fıtyân 66, 67
 Floransa 80
 Foça/Yeni Phokaia 64, 82
 Franklar 5, 15
 Fransa 63
 Frederik II 6
 Frigya 30, 76, 77
Fusûsü'l-Hikem 33, 36, 109, 112
Fusûsü'l-Hikem şerhi 102, 113
Futûhât-ı Mekkiye 7
 futüvvet 3, 4, 23
 Gagavuzlar 87, 103, 108
 Ganos [Işıklar Dağı] 66
 Gattilusio ailesi 64
 Gazi Ece 38

- Gazze 43
 Gelibolu 67, 77
 Gemistos Plethon 83
 Germiyan 24, 55, 56, 113, 114
 Germiyanogulları 55
 Getsemani 90
 Geyikli Baba 51
 Gıyaseddin Keyhüsrev 3
 Girit 62, 63, 69, 76, 81-83, 93
 Girit ayaklanması (1365) 81-83
 Giustiniani (Antonio) 80, 81
 Golpınarlı, A. 21, 53
 Göynük 99, 100, 117
 Gregorius Palamas 65, 66
 Guillaume de Rubrock 50
 Gülşeniler 109
 Gürcistan 50
 Güzelhisar 56
 György (Macaristanlı) 27, 64
 Hacı Bayram 33, 36, 55, 100, 114
 Hacı Bektaş 2, 21-26, 31, 33, 85, 102, 114
 Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi 21, 22, 24-26, 61
 Hacı İlbeyi 38, 103, 118
 Hacı Paşa 41-43
 Hafız Halil 37, 39, 40, 44, 50, 53-55, 68, 71, 72, 86-88, 90-92, 98-102
 Halep 20, 42, 46, 48, 52, 53, 67, 79, 91, 113-117
 Hallac-ı Mansur 3, 35, 87, 113-116, 118-120
 Hallacılık 35, 104
 Halvetilik 108
 Hamid-i Veli (Aksarayî) 54, 55, 100
 Hamza Bosnevî 4, 5, 113, 117
 Hanefilik 43
 Hatemü'l-vilâye 111
 Haydar es-Sultan 22
 Hesykhiacılar 30, 61
Heşt behişt 75
 Hristiyanlar, Hristiyanlık 5-7, 9-12, 13-15, 18-21, 24-26, 28, 29, 30-32, 35, 39, 49, 50, 54, 56, 57, 61, 63-65, 68-70, 75, 76, 78, 79, 86, 88, 90, 100, 102, 111, 116-119
 Hindistan 41
 Hisarcık 26
Histuria 75
 Hoca Ali 50, 105
 Horasan 8, 21, 22, 73, 114
 Hurufiler, Hurufilik 40, 50, 53, 64, 91, 92, 104, 106, 115-118
 Hüsam Çelebi 39
 Hüseyin Ahlâtî 36, 44-53, 74, 105, 115-119
 Hz. Ali 22
 Hz. Davud 29
 Hz. İbrahim 17
 Hz. İsa 2, 6-8, 12, 17, 19, 26, 28, 29, 50, 54, 58, 83, 86, 87, 90, 109, 110, 112, 115, 116
 Hz. Meryem 7, 12, 109
 Hz. Muhammed 2, 14, 19, 28, 30, 54, 58, 79, 84, 93, 109
 Hz. Musa 17, 19, 27, 28, 58
 İdrîs 96
 Işıklar 109
 İbn Arab el-Bursevî 43
 İbn Arabşah 73, 85, 92
 İbn Battuta 41, 49, 66, 67, 100
 İbn Hacer el-Askalânî 47, 48
 İbn Haldun 43, 46
 İbn Sab'in 112
 İbn Tagriberdî 43, 44, 47-49
 İbn Tulûn camii 43, 52
 İbnü'l-Fârid 27
 İdris-i Bidisî 71, 72, 75, 77, 78, 84, 91, 92
 İlm-i Hurûf 116
 İlyas (Karaburunlu) 100, 101
 İnalçık, H. 38
 İncil 1, 17, 19, 27, 28, 49, 90
 İoannes Abramios 41
 İoannes Sisman III 79
 İoannes Tarkaniotes 83, 84

İpsili 96
İran, İranlılar 2, 3, 5, 27, 33, 34, 50-52, 74, 91, 116-118, 120
İsa Çelebi 65
İsevî nitelikler 3, 6, 83, 84, 90, 111, 116-118
İsfendiyar Bey 70-72, 74, 84, 85, 89, 113
İsmail (Bedreddin'in oğlu) 44, 56, 68, 71, 99
İsmail Maşûkî 117
İspanya 3
İsrâil (Gazi, Kadı, Bedreddin'in babası) 39, 45, 46, 99, 102, 103
işrâk okulu 5
iştirâkçılık 83, 84
İtalyan cumhuriyetleri 63
İttihadiyye 104, 112
İyonya 76, 77
İyonyen körfezi 75
İzmir 49, 57, 58, 62, 63, 65, 66, 69, 71, 78, 80, 86, 89, 93-96
İznik 4, 71, 72, 74, 84, 99, 104
İzzeddin Keykâvus I 4-6
İzzeddin Keykâvus II 28, 35, 69, 87, 103
János Hunyadi 100
Joseph (Metropolit) 79
Kâbe 7, 19, 20, 106
Kadı Ahmed (Niğdeli) 54
Kadiriler 105
Kahire 41-47, 51, 52, 55, 72, 111
Kalenderiler, Kalenderilik 48, 66, 67, 115
Kalenderoğlu isyanı (1526-27) 22, 67
Kaluyan 12, 13
Kandiye 63, 80, 81, 83
Kansuh el-Gavri 116
Kantemir (Dimitri) 67
Kanuni Sultan Süleyman 22, 106, 117
Kapadokya 14, 24, 30
kapıkulları hizbi 87, 93
Kaplıca medresesi 39, 40

Karabağ 50
Karaburun/Stylarion 66, 73-77, 81, 95-97
Karaca Ahmed 26
Karahisar 49
Karaman 55, 78, 100, 117
Karaman beyliği 54
Karaosmanoğulları 96
Karmatiler 83, 84
Karpokrates 106
Kars 115
Kastamonu 72
Kâtip Çelebi 51
Kayseri 5, 22, 24, 43, 116
Kazova Türkmenleri 91
Keçiş Dağı [Uludağ] 61, 65, 66
Kıbrıs 69
Kılıç Arslan II 6, 20
Kırım 85, 86
Kırklareli 108
Kırşehir 21, 115
Kızılbaş, Kızılbaşlar 23, 69, 108, 118
Kilikya 14, 18
Kiramana Harun 20
Kissling, F. I. 38, 47, 105
Klaudiotes 97
Kleines (İskenderiyeli) 30
Konstantinopolis/İstanbul 5, 10, 12, 15-18, 28, 79, 100, 101, 103, 115
Konya 3, 5, 9, 12, 15-18, 20, 40-42, 54, 113, 116, 117
Korsinâme 115
köle pazarı 82, 83
Kudus 5, 6, 41, 43, 52, 87
Kumanlar 103
Kur'an 1, 7, 17, 27, 37, 39, 109
Kurtuba (Cordoba) 3, 9
Kuru Dağ (Korudağ) 66, 67
Kutsal Sinod 28
kuzu bayramı 106
Kübra (Akşemseddin'in oğlunun duluydu, Hafız İlalil'in karısı) 100
Kütahya 65

Lampsacus (Lapseki) 94
Las Havas de Tolosa 5
Lesbos (Midilli) 75
Letâi'fû'l-işârât 36
Lidya 76-78
Lutfi Paşa 78
Macarlar 69, 100
Mahmud Hüdayî 108
Mahmud Paşa 61
Makedonya 88, 89, 94, 103, 104, 120
Malkara 67
Manastır medresesi 40
Manisa (Magnisa) 65, 74, 76
Mansuriye hastanesi 41, 42
Manuel Paleologos II 70, 89, 100
Mareşal Boucicaud 62
Mâriye 44
Maruffo 62
Massignon, Louis 104, 112, 113
Matla'u hususi'l-kilem fi me'ânî Fusûsü'l-hikem 36
Matta (Efes metropoliti) 63, 64
Mazaris 97
Mecdeddin Ishak 3, 4
Mehdi, Mesih 48, 58, 60, 109, 111
Mehmed I (Çelebi) 40, 65, 67, 69-74, 76-78, 84, 85, 87-92, 95, 99, 104, 105
Mehmed II (Fatih) 37, 40, 61, 86, 99, 100
Mehmed b. Alaeddin Ali 54
Mekke 3, 106
Melâmîler, Melâmîlik 27, 44, 83, 100, 117
Melek Hatun (Bedreddin'in annesi) 39
Menluklar 36, 42-45, 47, 49
Menâkıbü'l-Ârifin (Âriflerin Menkıbeleri) 9
Menavino 116
Menderes 55, 56, 66, 71, 77, 99
Mene 22
Menteşe 63, 65

Meram mescidi 15
Meriç 60, 117
Meserretü'l-kulûb 37
Mesnevi 33
Messalien'ler 29
Mevlana Celaleddin Rûmî 1, 2, 4, 7-23, 27, 29-33, 39, 44, 46, 60, 91, 111-114, 117, 118
Mevlid 30, 113
Mısır 38, 41-56, 66, 67, 85, 93, 113-117
Mihail Dukas (Hekim) 42
Mihail Massinos 81
Mihaloğlu Mehmed Bey 69, 72
Mihaloğulları 38, 69-71, 103
Mircea (Mırçı) 69, 84-86, 89
Moğollar 2, 8, 66
Molla Fenâri 4, 5, 41, 43, 113
Molla Haydar Herevî 91, 92, 105
Molla Hüsrev 99
Molla Yusuf 39
Mubarekşah el-Manukî 41, 42
Muhammed Sultan 49, 50
Muhyiddin Ibn Arabî (Şeyhü'l-Ekber) 1-9, 29-31, 33-36, 40, 98, 102, 107, 109, 112, 113, 116, 118, 119
Muhyiddin Muhammed (Iskilipili) 106
Murad I 39, 68
Murad II 40, 64, 74, 76, 77, 88, 92, 95, 96, 100, 117
Musa Çelebi 6, 7, 68-72, 84, 85, 87, 89, 92, 94, 103
Muslihüddin Mustafa (Nureddinzade) 109
Mustafa (Hafız Halil'in amcası) 99
Müeyyed (Bedreddin'in yol ve öğre-nim arkadaşı) 45
Müniri (Belgrâdi) 109
Nahçıvan 50
Naim Fraşeri Bey 26
Nazım Hikmet 37, 120
Nca Moni manastırı 80, 81

Nesimî 53, 91, 102, 114-116
Neşrî 74, 75, 78, 81, 93, 102
Nicolo Gattilusio 61
Niğbolu savaşı 80
Nikopolis (Niğbolu) 89, 94, 95
Nilos (Keşiş) 83, 84
Nimetullâh Veli Kirmanî 51, 53, 116
Nişapur 22
Niyazi Mısıri 4, 5, 104, 109, 118, 119
Nizar (Nazar) 56, 57, 66, 71, 77
Nûrc Sufî 54
Nureddin Zengî 6, 20
Nûru'l-Kulûb 37, 86, 105
Nusayrîler 53
Nûşirevân 73, 74
Ohri (Achrida) 84, 94
Ohri (Achridos) 69, 71, 94
Orhan Bey 39, 65, 66
Orta Asya 2, 21, 24, 27, 35, 41, 66, 114
Oruç Bey 38, 70, 74, 75, 78
Osman Bey 5, 38, 70
Patmos 63
Penbelirîşan (Pamukçular) medresesi 10
Pera 63
Pervane 19
Pietro Zeno 80
Pir Sultan Abdal 84
Platon 3
Plethon 84
Pluiletheos 68
Rafizîlik 48
Ragusa 64, 90
Refîî 115
Resmo 81
Rodos 62
Ruhü'l-Kuds 3
Rumeli 35, 36, 38, 39, 44-46, 66, 70, 71, 78, 84, 88-90, 95, 103, 115, 116, 118
Sadeddin Elîcî 86
Sadreddin Konevî 3, 4, 8, 9, 34, 40,

102, 112, 113, 117
Safevîler 50, 55, 104
Cüneyd (Safevî) 53, 54, 117
Saint Jean Şövalyeleri (Rodos Hospitaller tarikatı) 62, 111
Sakız 32, 56-58, 60-65, 75-77, 79-83, 86, 111, 112, 115, 116
Saltuknâme 61
Sarı İsmail 26
Sarı Saltık 84, 103, 118
Saruhan 65, 66, 76, 77
Saruhan yürükleri 102
Schiltberger 20, 50
Selahaddin (Şeyh) 16
Selahaddin Eyyubî 30
Sinaneddin (Şeyh) 14
Selanik 68, 89, 90, 104
Selçuklu, Selçuklular 1-5, 8, 15, 16, 18, 20, 27, 28, 31, 35, 38, 40, 66, 67, 69, 103
Selim I 4, 5, 69
Selim II 102
semâ 4, 9-11, 21, 44, 111
Semerkand 51
Sercz 69, 86, 87, 89-93, 96, 101, 105, 106, 113
Seyyid Gazi Tekkesi (Kızıl Deli) 103, 118
Seyyid Muhammed Aftâbî 51
Siddik-ı Ekber 8, 114
Silistre 69, 87, 95, 103
Simaviler 107-109
Sinânîler 109
Sineson 24, 25
Sinop 85, 89, 99
Siryanus 11, 12
Sis (Kozan) 14, 17
Sisam/Samos 76, 77, 80-82, 96, 106
Sisman (Saruhan valisi) 76, 78, 94, 95
Sitia 81
Sofya 106
Solakzade 86, 89
Spandoni 115, 116

Sultaniye 49
Sulucakarahöyük (Hacıbektaş) 21, 114
Suriye 52, 53
Sühreverdi 5, 53, 79, 118
Süleyman Bey (Orhan Bey'in oğlu) 39
Süleyman Çelcbi (Yıldırım Bayezid'in
oğlu) 30, 68-71, 85, 94, 113
Süleyman Şah (Germiyan Beyi) 55
Sürme 66
Şafiller 43
Şahne Musa 45-46
Şahruh 85
Temennayi 116
Şam 4, 9, 14, 41, 45, 46, 48, 52
Şaman, şamanist 2, 3, 21, 22
şapçılar 100, 101
Şemseddin Cezerî 50
Şemseddin Tebrizi 20, 46
Şeyh Redreddin Destanı 37
Şeyh Paşa 46
Şeyhi 115
Şeyhüniyye 41-43, 52
Şihâbeddin Sivasî 113
Şiiler, Şiilik 23, 34, 49, 51, 52
Şirin (Ferec'in annesi) 44
Şirvan 50
Şükrullah bin Şehabeddin 73, 78, 79
Tabakat-i Hanefiyye 37
Tahtacılar 23
takıyye 105, 110, 118
tasvir tapıncı 7, 29
Taşkôprizade 40
tat 3
Tatarlar 2, 50, 63, 85
Tavas 26
Tebriz 47, 50
Tercümanü'l-ısfâk 7
Tesalya 89
teslis 7, 29, 116
tevhüd 5, 7, 14
Tevrat 1, 7, 19, 27
Theologo 64
Theologos Koraks 97

Tımur 45, 46, 50-52, 55, 57, 63, 68,
80, 82, 85
Timurtaş 42
Tire 57, 71, 94, 95
Tirmizi 9
Torlaklar 48, 53, 56, 66, 67, 75, 77,
78, 100, 115
Torlak (Hu) Kemal 55, 65, 74, 75, 78,
91, 115
Torlak (Yahudi) Kemal 78
Trabzon 89
Tractatus 27
Trakya 35, 65, 67, 70, 76, 88, 89, 94-
96, 103, 120
Tuna 71, 86, 87, 89, 94, 95, 103, 115
Tuna Türkleri 69, 70, 85, 96
Tur dağı 28
Turloti keşişi 76, 81, 83
Turloti manastırı 76
Türkmenler 1, 21, 24, 28, 31, 53, 54,
65-67
Ukudu'n-Nasihâ 37
Ulahlar 89
Unküdü'l-cevâhir 37
Urla 96
Uygurlar 3
Uzunçarşılı, İ. H. 108
Ürgüp 24
vahdet-i mevcudçuluk 108
vahdet-i vücud 4, 112
Vardar Yenicesi 96
Vâridât 33, 36, 68, 92, 98, 105, 106,
109-112
Varna 69, 87, 103, 108
Venedik 62, 63, 80-82
Vryonis, S. 38
Werner, E. 38
Yahudiler, Yahudilik 3, 6, 7, 9, 10, 13,
19, 29, 41, 42, 78, 79
Yahya İncili 116
Yakub (Suruçlu) 30
Yakub II (Germiyan beyi) 55

Yalrkaya, Ş 38, 47

Yanbolu 108

Yayladağ 66

Yazıcıoğlu Mehmed 113

Yeniçeri ocağı 23

Yezidiler 106

yoga 3

Yunus Emre 1, 21, 26-28, 33, 35,
52, 118

Zadeh el-Ahlâti 49

Zağra 66, 87, 100, 101

Zebur 19

Zelot ayaklanması 68

zeybekler 96

Anadolu Selçuklu Sultanlığı bünyesinde dinlerüstü bir uzlaşma yaratmayı başaran Mevlana Celaleddin Rumî, Hacı Bektaş ya da Endülüslü mutasavvıf İbn Arabî gibi güçlü şahsiyetler, açık ve hoşgörölü bir tasavvuf anlayışının kaynağını oluşturdular. Rum diyarının insanlarına, yani Anadolu ve Balkanlar'daki Hıristiyanlara uyarlanan bu tasavvuf anlayışı, aile tarafından Mevlevîlere, tasavvufî açıdan İbn Arabî'ye bağlanan ve olasılıkla Bektaşîlerle kaynaşmış bir hareketin kurucusu olan Şeyh Bedreddin ve müridleri tarafından görkemli bir şekilde temsil edildi. Üstelik onlar politik bağlamda çok daha ileri giderek, Osmanlı dünyevi erkini silahlı isyan yoluyla devirmeyi denediler. Michel Balivet, ağırlıklı olarak Bedreddin'in torunu Hafız Halil tarafından kaleme alınmış *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*'nın döneme ait diğer kaynaklarla karşılaştırmalı incelemesine dayanan bu yapıtında, Bedreddin'in Osmanlı ve Balkan tarihindeki belli düşünce hareketlerinin ve sosyopolitik gerginliklerin kesişme noktasında yer aldığını ortaya koyuyor.



TARİH VAKFI YURT YAYINLARI